رسالہ

علم النفس والقویٰ

مصنفہ

مولوی انعام علی صاحب بی اے -

مکلوڈ عربی ریڈر پنجاب یونیورسٹی اسسٹنٹ پروفیسر

ریاضی و فلسفہ اورینٹل کالج لاہور

و اسسٹنٹ سکرٹری انجمن پنجاب

حسب الحکم جناب فیضمآب ڈاکٹر جی ڈبلیو لائٹنر صاحب بہادر ایل ایل ڈی

رجسٹرار پنجاب یونیورسٹی و پرنسپل گورنمنٹ و اورینٹل کالج لاہور

۱۸۸۵ء

مطبع انجمن پنجاب لاہور بااہتمام منشی نظام الدین طبع ہوا

سُوم (فلاسفی آف دی بیوٹی فل) یعنے فلسفہ اشیائے خوبصورت

فلسفہ وقوف کے تین قسم ہین -

اول علم النفس جسمین قواے نفس ناطقہ کی بحث ہے

دوم علم النوامیس جسمین ان قواے کے قوانین سے بحث ہوتی ہے -

سُوم - مابعد الطبیعیات جسمین اشیاے مطلقہ کی بحث ہوتی ہے -

(۵) ہیملٹن کے لکچر جو لکچرہاے میٹا فزکس (یعنے مابعد الطبیعیات) کے نام سے مشہور ہین - علم النفس کی بابت بحث کرتے ہین - انکا نام میٹا فزکس اسواسطے مشہور ہوا کہ ایڈنبرا کی بیت العلوم مین ہیملٹن پروفیسر میٹا فزکس تھے صرف انکے عہدہ کے لحاظ سے ان لکچرون کو جن مین علم النفس کا ذکر ہے میٹا فزکس کے نام سے موسوم کیا گیا -

(۶) علم النفس - دیگر شاخہاے فلسفہ سے پہلے پڑہنا چاہئے کیونکہ ہمین قوائے نفس ناطقہ کا ذکر ہے جسکا پڑہنا ان اشیا کی بحث مین دخل دینے سے پیشتر ضروری ہے - جن پر یہہ قواے لگائی جاتی ہین اور نیز ان قواعد کے مطالعہ سے پہلے لازم ہے جنکے بموجب یہہ قوائے اپنا عمل کررہی ہین

حاشیہ - ڈاکٹر جیمس فیریر جو حال کی صدی مین ملک برطانیہ کا سب سے بڑا فلسفی ہوا ہے اشیاے اضافیہ سے وہ اشیا مراد لیتا ہے - جو مختلف نفوس ناطقہ کو مختلف طور پر ظاہر ہون اور شئے مطلق سے اُسکی مراد وہ شئے ہے جسکا ادراک سب نفوس ناطقہ کو ایک ہی طرح ہو - مثلاً رنگت کسی ایک شئے کی جو مختلف نفوس کو مختلف نظر آئے شئے اضافی ہے - لیکن اس شئے کا واحد ہونا شئے مطلق ہے کیونکہ اس شئے کے ایک ہونے مین کوئی شخص مختلف راے نہین رکھسکتا -

حاشیہ - ہیملٹن صاحب دہریہ لوگون کے پھندے سے اسطرح بچتے ہین - یقین اور علم دو مختلف اشیا ہین - دایرہ یقین دایرہ علم سے بہت بڑا ہے یہہ ظاہر ہے کہ ہماری قوائے محدود ہین - اور ان کا تعلق اشیائے اضافیہ سے ہے نہ مطلقہ سے لیکن خدا ایک شئے مطلق ہے پس قواے محدود مطلق شئے کو کسطرح محیط ہون گو ہمکو علم نہین ہم یقین کرسکتے ہین -

لکچر پہلا

فلسفہ کے مطلق مفید ہونے پر*

(۱) ضرور ہے کہ ہر ایک مضمون کے آغاز مین اسکا موضوع بتایا جاے نیز اس خوشی و رنج مشکلات و فواید کا ذکر کیا جاے جو اُسکی طالب کو حاصل ہوتی ہین فلسفہ نفس مین یہہ بات بموجب دلائل ذیل بالتخصیص ضروری ہے اول یہہ کہ نہ تو موضوع علم نفس اور نہ وہ فواید جو اُس سے حاصل ہوتے ہین صاف ظاہر ہین علاوہ ازین اسمین بہت محنت کرنی پڑتی ہے۔

دوم مختلف علوم کے فواید کے سوال پر کچھہ غلطی پڑے ہوئی ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ جس علم سے نان و نمک میسر ہو وہ بہ نسبت اُس علم کے جو نفس ناطقہ کو ترقی دے زیادہ قدر رکھتا ہے پس عام اشخاص کی راے اس امر مین کہ کونسی چیز مفید اور کونسی غیر مفید ہے بالکل غلط ہے وہ علوم جنمین سب سے کم فایدہ ہے سب سے اول جانے گئے ہین ریڈ صاحب کا قول ہے کہ کوئی مفید شے بذاتہ مفید نہین ہوسکتی بلکہ اسکا مفید یا غیر مفید ہونا اس غایت کے مفید یا غیر مفید ہونے پر منحصر ہے جسکے حاصل کرنیکے لئے وہ شے کار آمد ہوتی ہے۔ ہر ایک چیز کا فایدہ دو قسم کا ہوتا ہے مطلق یا اضافی کوئی علم مطلق مفید اسوقت کہلاتا ہے۔ جبکہ اسکے سیکھنے سے متعلم کو کسی قسم کی ذہنی ترقی حاصل ہو۔ اور مفید اضافی اسوقت کہلاتا ہے۔ جبکہ اُسکا سیکھنا دیگر شاخہاے علوم کے سیکھنے مین مدد پہنچاے مطلق فایدہ کسی علم کا دو قسم کا ہوتا ہے۔

اول باطنی جبکہ اوسکے ذریعہ سے قواے ذہنی کو ورزش مین لانے سے ذہن کو کسیقدر ترقی حاصل ہو

---

*حاشیہ ہیملٹن صاحب نے پہلے دو لکچرون مین اس مضمون پر دو طرز سے بحث کی ہے وہ ان لکچرون کو نوبت بہ نوبت جلسۂ تعلیم کے آغاز مین سنایا کرتے تھے مولفین کتاب نے اُن کو ایک ہی جگہہ لکھہ دیا پہلے لکچر مین فلسفہ کے مطلق باطنی فایدہ پر بحث ہوتی ہے دوسرے مین اسکے مطلق خارجی فایدہ پر۔

دوم خارجی جبکہ وہ ذہن کے لئے واقفیت کی کچھہ مقدار بہم پہنچائے۔
کسی مفید شے کی قدر اسلیئے نہین کیجاتی کہ اُسکی ذات مین کوئی مفید شے ہے جو اُسکی قدر کرداتی ہے بلکہ اسکی قدر اسواسطے کیجاتی ہے کہ وہ کسی اور چیز کے حاصل کرنے کا آلہ ہے - آلہ کا مفید یا غیر مفید ہونا اسکی غایت کے مفید یا غیر مفید ہونے کے متناسب ہے - بعض اشخاص اس اصول کی صداقت کو تسلیم کرتے ہین لیکن فلسفہ کے عملی فایدہ کا انکار کرتے ہین ہیملٹن کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اِن ہمین اشخاص کی غلطی کے دو سبب ہین -

اول سبب یہہ ہے کہ ان کے خیال مین انسان اپنی ذات کی غایت آپ نہین ہے بلکہ اسکا وجود ایک ایسی شے کے لئے پیدا کیا گیا ہے جو اس سے خارج ہے -

(۱) ہیملٹن کہتا ہے کہ انسان اپنی ذات کی غایت ہے کیونکہ خدا کے اظہار شان کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور جسقدر وہ اپنی ذات کی تکمیل و تہذیب مین زیادہ کوشش کریگا اسیقدر وہ اُس شان کو زیادہ ظاہر کریگا -

(۲) انسان کی غایت اپنی ذات کی تکمیل اور خوشی کا حاصل کرنا ہے - جمہور مین ہر ایک انسان اور ونکو فایدہ پہنچانیکا آلہ سمجھا جاتا ہے اور یہہ فایدہ وہ کسی پیشہ یا حرفہ یا صنعت کو حاصل کرنے سے پہنچاتا ہے + لیکن بطور غایت اور بطور آلہ تکمیل حاصل کرنے کے لئے دو مختلف قسم کی تعلیم ضروری ہے (۱) آزاد (۲) اکتسابی - اور جرمن مین پہلی قسم کے علوم کو روٹی اور مکھن کے علم یعنے پیٹ کا دھندا کہتے ہین بعض علوم اکتسابی ایسے ہوتے ہین کہ اُنسے قوائے اعلے کو مدد پہنچتی ہے مثلاً علم طب انکی تعلیم کو بھی تعلیم آزاد کہتے ہین مگر یہہ مستثنیات سے ہے ہر ایک حالت مین لفظ مفید کا استعمال اُسی قسم کی تحصیلات کے لئے کیا جاتا ہے جو آدمی کو ایک کارآمد آلہ بناتی ہین لیکن لفظ مفید کا استعمال ان معنون مین بیجا ہے -

دوم سبب یہہ ہے کہ معترضین واقفیت کی تحصیل کو ذہنی ترقی سے افضل سمجھتے ہین -

(۱) ہیملٹن کہتا ہے کہ ذہن یا قوائے عقلیہ کی ترقی اور واقفیت کی تحصیل نہ صرف ایکہی شے

نہین ہین بلکہ ایک دوسرے کے مخالف ہین۔ قوائے عقلیہ کی تکمیل اور ترقی انکو کام مین لانے
سے ہوتی ہے اور واقفیت کی تحصیل سے نہین۔
(۲) علاوہ ازین اگر ان دونو کو بطور غایت کے دیکھین تو واقفیت کی تحصیل قوائے عقلیہ کے
تکمیل کے ماتحت ہے۔ علوم عملی اور نظری کی تحصیل فقط قوائے ذہنی کی ترقی کے لئے کیجاتی ہے
اور اس سے یہہ غرض نہین ہوتی کہ واقفیت کو حاصل کرین بلکہ یہہ غرض ہوتی ہے کہ انکی
تحصیل مین خیالات اور قوائے عقلیہ کو ورزش مین لاوین اسواسطے ہم نہایت شوق سے ان علوم
کا مطالعہ کرتے ہین جو حالت ترقی مین ہین اور پوری پوری معلوم نہین ہوی کیونکہ مطلقاً معلوم ہو جانا
کسی علم کا اسکا شوق اڑا دیتا ہے لفظ فلاسفر یعنی واقفیت کا متلاشی فکر کی اصلی غایت کو بتاتا
ہے پس جو خوشی۔ ترقی۔ تکمیل ہوشیار رہنے سے ہوتی ہے اور علم تب ہی قدر رکھتا ہے
جب وہ ہماری قوائے کی ورزش مین لانیکا باعث ہو*۔

(۳) ان وجوہات سے فلسفہ مفید کہلانیکا مستحق ہے اور علاوہ ازین اس علم کی فضیلت اسپر بھی منحصر ہے کہ وہ سب سے
افضل شے یا ہستی بحث کرتا ہے مثلاً خدا روح انسانی اور اسکی آیندہ قسمت اور اس علم کا مطالعہ ذہن کی ورزش کا عمدہ آلہ ہے
(۴) چونکہ ترقی کی شرط ہمت ذاتی ہے پس تعلیم اسوقت اپنے مدعا کو پونہچتی ہے جبکہ انسان کو صاحب ہمت کرے کیونکہ ہر ایک
شخص کا فرض ہے کہ وہ اپنے آپ کو خود تعلیم دے تجربے سے وہی باتین اسکو خود سیکھنی چاہئین جو معلم ہے سکھاوے۔
(۵) ہمت ذاتی دو طریقون سے پیدا ہوسکتی ہے
(۱) دیکھہ لینا چاہئے کہ طالب علم ضروری ذہنی تفکر کرتا ہے یا نہین۔
(۲) طالب علم کی مرضی تفکر کی طرف راغب کرے یہہ بات ہوسکتی ہے اگر طالبعلم کو لالچ دلایا جاوے
جوانی مین جوش نفسانی غالب ہوتا ہے اور کچھہ فضول طاقت ہوتی ہے جسکو خرچ کرنا چاہئے اگر فایدہ کے لئے
وہ طاقت استعمال نہ کیجاوے تو ضرر [illegible] راغب ہوگی اسلئے دل کو اکسانے کے لئے لالچ ضروری ہے

*حاشیہ افلاطون کہتا ہے کہ انسان [illegible] ارسطاطالیس کہتا ہے کہ فلسفہ کی غایت علم نہین ہے بلکہ تحصیل علم کے
لئے اپنے قوائے کو ورزش مین لانا حکما ازمانہ قدیم و حال اسکی تصدیق کرتے ہین۔

لکچر دوسرا

فلسفہ کا مطلق

فائیں

(ب) فائیں خارجی

(۱) چونکہ نفس ناطقہ خدا کی مخلوقات مین سب سے افضل ہے۔ اسواسطے یہہ سب سے زیادہ توجہ کا مستحق بہی ہے مثلاً جبکہ **خائیلان** نے سوال کیا کہ سب چیزون سے بہتر کون سی ہے۔ تو دیوتے سے جواب ملا (نوتھائی سی آٹوتان) یعنے اپنی ذات کا علم حاصل کرو۔ **سر ٹامس براؤن** نفس ناطقہ کی طرف اشارہ کر کے کہتے ہین کہ آدمی کوہ اطلس سے بہی بڑا ہے علاوہ ازین چونکہ سب واقفیت بشری نفس ناطقہ کی ہے۔ اسواسطے وہ علم جسمین ہم نفس ناطقہ کی ٹھیک ٹھیک حدود دریافت کیجائین یعنے جسکے ذریعہ ہمکو معلوم ہوجائے کہ فکر بشری کہانتک پہنچ سکتا ہے اور کون سی واقعات اُسکی قوائے کے احاطہ سے باہر ہین۔ بہت مفید ہوگا۔

(۲) علم نفس ناطقہ سے ہم خدا کی ہستی کی عقلی دلیل نکال سکتے ہین۔ اور **ہیملٹن** صاحب کی رائے مین یہی خاص فائدہ مطلق خارجی علم نفس ناطقہ کا ہے خدا کا علم بطور نتیجہ ہمین حاصل ہوتا ہے اور فلسفیون کی رای ہے کہ اس نتیجہ کے دلایل صرف بشری نفس ناطقہ سے مل سکتے ہین۔

(۳) لیکن پہلے ہمین معلوم کرنا چاہیے کہ خدا حقیقی کیا شئے ہے۔ یہہ اول اور قادر مطلق سبب ہونا چاہیے۔ لیکن (قسمت) بہی ایسی ہی ہے۔ ان صفات کے ساتھہ عقل اور اخلاق معہ آزادی بھی جمع کرنی چاہیئے۔ لیکن یہہ صفات کہان سے حاصل ہوسکتے ہین۔ مادی ظہورات مین ایک سلسلہ معین غیر متبدل قوانین کا ہر جگہہ منکشف ہوتا ہے۔ صرف ادنی چونکہ اسمین جسم اور نفس ناطقہ دونوہین علاوہ ان معین نہ بدلنے والی ظہورات کی آزادی کا عمدہ ظہر رتا ہے اس آزادی ہی مین ایک دلیل ملسکتی ہے جس سے ہم یہہ نتیجہ نکال سکتے ہین کہ ہمارے ایک اخلاقی حاکم کے آگے جوابدہ

ہوتا ہے اور کئی فرایض جو اُسنے ہم پر ڈالے ہین ہمنے پوری کرنے ہین - اس جگہ یہہ دو سوال پیدا ہوسکتے ہین - آیا -

(۱) سلسلہ وجود مین عقل کا درجہ پہلے ہے -

(۲) آیا دنیا قوانین اخلاق کے تابع ہے - *

(۱) وجود خدا کے تصور مین فرض کیا گیا ہے کہ

(ا) کائنات کے سلسلہ مطلق مین عقل جسکا کوی پیدا کرنے والا نہین اول ہے اور

(ب) مخلوقات نہ صرف جسمانی بلکہ اخلاقی قوانین کے بہی تابعدار ہے

(۱) چونکہ وجود کے مطلق سلسلہ کا ہمکو علم نہین ہم عقل کا درجہ اول رکہنا اسطرح بطور نتیجہ نکال سکتے ہین کہ انسان مین عقل کا درجہ پہلے ہے - ہم جانتے ہین کہ ہماری عقل ایک آزاد طاقت ہے مادی قوانین کے تابعدار نہین وہ جسم کی محکوم نہین ہے بلکہ اسپر حکم کرتی ہے اور ہم نتیجہ نکالتے ہین کہ عقل کل عالم مین ویسی ہی اضافی فضیلت رکہتی ہے - برخلاف اسکے اگر عقل پیدا کردہ مادہ ہو تو خدا کے وجود کی دلیل ضایع ہو جائیگی اور مذہب دہریہ قایم ہو جائیگا † -

---

* حاشیہ - مادی دنیا مین قوانین غیر متبدل جنسے ظہورات بار بار پیدا کئے جاتے ہین - ہمیشہ پائی جاتی ہین - آدمی بہی مجسم ہونے کی سبب تقید کے تابع ہے لیکن اسکا جسم اسکی ذات نہین ہے وہ صرف مادی ہی نہین بلکہ عقل بہی رکہتا ہے - جسکے مادی اعضاء مدد کرتے ہین اسمین وہ تولے ہین جو سلسلہ تقید مادی سے نہین ہین اسمین وہ اصول ہین جنہین قانون فرض متضمن ہے - اسمین وہ آزادی ہے جو اس قانون کی تعمیل کر سکتی ہے یہہ آزادی انحصار قسمت کے ناموافق ہے اور اسکی وجود اور وجود عقل کا علم ایک عقیل خالق اور اخلاقی حاکم مخلوقات کے اعتقاد کی ایک عقلی دلیل دیسکتا ہے -

† حاشیہ - کسی متفکر کے بغیر کوئی تفکر نہین ہوسکتا لیکن انتظام کائنات مین فکر پایا جاتا ہے بنابرین اس انتظام کا کوی متفکر بہی ہے لیکن متفکر ایک ذات ہے اسلئے کائنات ایک ذاتی متفکر کی شاہد ہے -

(ب) ہم جانتے ہین کہ ہم اخلاقی عامل ہین کیونکہ ہمکو علم ہے کہ ہم اپنے اعمال کے جواب دہ ہین اور اس جوابدہی سے صاف ظاہر ہے کہ ہم ایک قانون فرض کے مطیع ہین چونکہ ہم اخلاقی عامل ہین اسواسطے ہمین اعتقاد کرنا پڑتا ہے کہ مخلوقات بین بہی اخلاقی سلسلہ ہے اور بغیر اخلاقی حاکم کے اخلاقی دنیا کا ہونا ناممکن ہے۔

(ج) علم نفس بین حقیقی خدا کے ثبوت کے لئے فقط دلایل مذکورہ ہی نہین پائی جاتین بلکہ جو دلایل آزادی کے برخلاف اکثر لائی جاتے ہین انکی تکذیب بہی ہوسکتی ہے اور مادی اشیاء کے علم کے دہریہ رغبت روکی جاسکتی ہے مثلاً بوجوہ ذیل۔

(ا) ایک عمل آزاد یعنے آغاز مطلق نامفہوم ہے آدمی آغاز مطلق اپنے خیال بین نہین لاسکتا وہ اپنی عقل کی طبیعت کی بموجب تمام نتایج کو مجبوراً کسی سبب کے متعلق کرتا ہے اسواسطے سمجھا گیا ہے کہ عمل آزاد ناممکن ہے لیکن علم النفس کی ایک بڑی غرض یہہ ہے کہ ناممکن اور نامفہوم بین تمیز کرے ہیملٹن صاحب کا قول ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق ہمارا تمام علم دو حد و د یعنے آغاز مطلق اور سلسلہ غیر متناہی مطلق کے درمیان ہے اور یہہ دونو نامفہوم ہین لیکن چونکہ دونو ایکدوسرے کی متناقض ہین اسلئے انمین سے ایک ضرور درست ہونی چاہئے مثلاً آغاز مطلق ویسا ہی نامفہوم ہے جیسا کہ سلسلہ غیر متناہی مطلق یعنے ہم نہین سمجھ سکتے کہ کوئی نتیجہ مطلقاً بغیر سبب کے ظہور مین آئی ویسا ہی ہم نہین سمجھ سکتے کہ کسی نتیجہ کا سلسلۂ اسباب غیر متناہی ہو لیکن یہہ متناقضین ہین اسواسطے گو کہ دونو نامفہوم ہین ایک انمین سے درست ہوگا پس اعلےٰ فلسفہ نہ صرف بشری ذہن کا ضعیف ہونا ثابت کرتا ہے بلکہ تعقل آزادی کے اصول اول کی تصدیق بہی کرتا ہے پس علم اور اعتقاد مین تمیز کرنی چاہئے چنانچہ جس چیز کا ہمین علم نہین تہا وہ مجبوراً ہمین ماننی پڑتی ہے ظہورات مخلوقات مادی بین آزادی نہین پائی جاتی۔ علاوہ برین ایک ایسے سلسلے کی تعلیم جسمین معین نہ بدلنے والے قوانین کا ذکر ہے۔ نفس ناطقہ کو اس لایق نہین رکہتی کہ وہ آزادی کو سمجھ سکے۔ جس سے چند ظہورات کی تاویل ہوسکتی ہے وہ سب ظہورات کی تاویل کے

قابل سمجھا جاتا ہے۔ اسباب کی تحقیق سے کہ تمام موجودات پابند تقید ہے تعجب ضائع ہو جاتا ہے اور طبیعت کو صداقت کی تلاش کیطرف کچھ میلان نہیں رہتا اور بموجب قول جکوبی متحقق قوانین مخلوقات بہ نسبت قوانین کے زیادہ عجیب ہو جاتا ہے۔ اگر آدمی کا نفس ناطقہ بھی پابند تقید ثابت ہو جائے تو قابل عزت نہ رہیگا اگر ظہورات مخلوقات کو معہ نفس ناطقہ کے پابند تقید کیا جائے تو بموجب قول ہیملٹن نہ تو آزاد ارادہ نہ خدا اور نہ دوام باقی رہیگا۔ اس رائے کی تائید افلاطون۔ کینٹ۔ جکوبی۔ وغیرہ فلسفیون نے کی ہے۔

افلاطون کا قول ہے کہ قوانین تقید کو افضل قرار دینے کی غلطی نے خدا کے اعتقاد کو اڑا دیا ہے کینٹ کا قول ہے کہ مادی دنیا بشر کی طبع کو حقیر اور فانی ثابت کرتی ہے مگر عالم اخلاق اسکی فضیلت بڑہاتا ہے اور اسکا اس چند روزہ دنیا کے بعد باقی رہنا ثابت کرتا ہے جکوبی کا قول ہے کہ قدرت یعنے مادی قدرت خدا کو مخفی رکھتی ہے اور انسان خدا کا اظہار کرتا ہے یہہ بات کہ خدا الہامی کتاب کونسی منکشف ہے علم النفس کے اس خارجی قاعدے کو زایل نہیں کریگی کیونکہ خدا کی ہستی کے ہر اعتقاد یعنے تمام مکاشفات کی صداقت کے لئے انسان کا خود مختار آزاد اور جوابدہ ہونا ایک ضروری فرض کیا گیا ہے اور فقط علم النفس اس شرط کے ضروری ہونے کی تصدیق کرتا ہے۔

لکچر تیسرا

فلسفہ کی بابت

فلسفہ کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دو طرح سے ہوسکتا ہے اول یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ فلسفہ کے لغوی معنے کیا ہیں دوم اسکا مفہوم کیا ہے۔

اول۔ یہ لفظ دو یونانی الفاظ فائیلاس اور سوفیا سے مرکب ہے جسکے معنے محبت دانش ہے لیکن اس امر کی بابت کہ اول ہی اول اس لفظ کا استعمال کس نے کیا مختلف رائیں ہیں عام رائے تو یہ ہے کہ پہلے پہل اسکا استعمال **فیثاغورث** نے کیا اور اس رائے کا خاص شاہد **سسرو** ہے جنے یہ خبر **ھیرک لائی ڈس** سے پائی۔ **ڈایوجی نیز لارشی** اس بہی **ہیرک لائی ڈس** کی سند پر بتلاتے ہین کہ پہلا استعمال کرنیوالا **فیساغورث** تہا لیکن **ھیرک لائی ڈس** ایک غیر معتبر سند ہے کیونکہ اسکی اور بہی کئی باتین جہوٹی پائی گئی ہیں اغلب یہہ ہو کہ اسکا استعمال پہلے پہل **سقراط** نے کیا۔ اس فلسفی کی ساری تعلیم **سوفسطائیوں** کے برخلاف تہی جو قدرت کے نہایت پیچیدہ سوال حل کرنے مین مشغول تہے چونکہ **سوفسطائیون** کی کوششون سے کچھہ فایدہ نہ نکلا اسلئے **سقراط** نے اپنے نفس ناطقہ کے علم کیطرف توجہ کی اور انکی مغرور لقب سوفاس (دانشمند) کو ترک کرکے لفظ **فلا سوفاس** یعنے (متلاشی دانش) کو اختیار کیا پس جب یہہ کہا جائے کہ **سقراط** نے فلسفہ کو بادلونسے کہیچکر زمین پہ اُتارا تو اس سے یہہ مراد ہوگی کہ اسنے **سوفسطائیوں** کے بعید اور پیچیدہ مشغلون کو چھوڑکر اپنے اندرونی نفس ناطقہ کیطرف توجہ کی۔ لیکن **ہیراڈوٹس** کہتا ہے کہ فعل **فلوزوفین** کے معنے علم کی تحصیل کے لئے سفر کرنا ہے اسلئے ممکن ہے کہ **سقراط** سے پہلے ہی لفظ **فلسفی** کا استعمال ان اشخاص کے لئے کیا جاتا ہو جو اعلے علوم کی تلاش مین رہتے تہے لیکن اغلب یہہ معلوم ہوتا ہے کہ **سقراط** نے اس لفظ کا استعمال عام علم کے معنے مین کیا خصوصاً اُس علم کے معنے مین جسمین موجودات کے

اسباب اور اصولون کی بحث ہوتی ہے۔

دوم اس لفظ کا مفہوم۔ متقدمین اور متاخرین فلسفیون نے لفظ فلسفہ کی تعریف مختلف طور سے کی ہے لیکن یہ تمام تعریفات مبہم جزوی یا ناکافی ہین جنکو ہم ذیل مین درج کرتے ہین حقیقت مین اس لفظ کی کامل تعریف کرنا ناممکن ہے کیونکہ ہر ایک شخص مختلف اعتبارون سے اسکی تعریف کرتا ہے بعضے فقط نظری سمجھکر اور بعضے عملی۔ اسلیے ہم لفظ کی تعریف کرنیکے بجائے اسکی توضیح کرنی مناسب معلوم ہوتی ہے یعنی بیان کرنا کہ فلسفہ سے کیا مطلب ہے اور کون سے علوم اسمین داخل ہین

یونانی فلسفیون نے اس لفظ کی تعریف مختلف طریق سے کی ہے اور ان مین سے چھ تعریفات مشہور ہین

اول تعریف فیساغورث۔ فلسفہ اشیائے موجودہ کا علم ہے باعتبار انکی موجود ہونیکی

دوم تعریف فیساغورث۔ فلسفہ علم لاہوت اور ناسوت ہے

(یہ ہر دو تعریف باعتبار مضمون)

سوم تعریف افلاطون۔ فلسفہ علم موت ہے۔

چہارم تعریف افلاطون۔ فلسفہ علم خدا تعالے ہے بقدر طاقت بشری یا خدا تعالے سے بقدر طاقت بشری تشبیہ پیدا کرنا۔

(یہ دونو تعریفین باعتبار انجام مدعا ہین)

پنجم تعریف فیساغورث کی یا بقول بعض سقراط کی محبت حکمت ہے باعتبار اصلی معنی کے

ششم تعریف ارسطاطالیس ہنرونکا ہنر اور علمونکا علم۔ باعتبار فضیلت* دو اور تعریفیں ہین۔

(۱) تعریف فزی سائی (فرقہ اطبا) فلسفہ دواء روح ہے

(۲) افلاطون۔ فلسفہ اعلے سرود ہے۔

فلسفہ کی اور تعریفات فلسفہ واقعات صادقہ کا علم ہے عام اس سے کہ وہ واقعات ذہنی ہون یا مادی اور

---

*حاشیہ۔ اگرچہ لفظ فلسفہ کا استعمال پہلے پہل انکسار سے ہوا لیکن رفتہ رفتہ بعد زمانہ سقراط کے انکسار کے معنی اس سے جاتے رہے کوئنٹلین اسکو حسد انگیز لقب کہتا ہے۔ ایپک ٹے ٹس نے اپنے شاگردون کو اس لفظ کے نہ اختیار کرنے کی نصیحت کی الغرض لفظ فلسفہ کے معنے انکسار سے بدل کر غرور اور فخر کے ہو گئے اور اس سے بجائے تلاش دانش کے فقط دانش مفہوم ہوتا تھا

چونکہ واقعات ذہنی کا علم ہے اسواسطے سب سے افضل ہی اور اسی لئے بیکن نے اس علم کو سب علوم کی ملکہ کہا ہے
تعریف سقراط۔ فلسفہ وہ علم ہے جو موجودات کی علل اور اصول کی بابت بحث کرتا ہے۔
سِسرو۔ اشیاء لاہوت اور ناسوت اور انکی اسباب کا علم۔
تعریفات متاخرین ہولبس۔ معلولات کا علم انکی علل کے ذریعہ سے
ولف۔ اشیاء ممکنہ کا علم بحیثیت انکی ممکن ہونے کے ڈی کارٹ۔ ان اشیاء کا علم جنکا
استخراج اصول اولیہ سے ہوتا ہی یعنے بدیہیات کونٹ ی لاک۔ واقعات محسوسہ اور مجردہ کا علم
سوم۔ تمام فلسفہ ایک قسم کی واقفیت یا علم ہے لیکن ہر ایک قسم کی واقفیت یا علم فلسفہ نہین ہے
علم دو قسم کا ہوتا ہی علم واقعات اور علم اسباب۔
(ا) علم واقعات کے دو حصے ہین۔
اول اشیاء خارجی یا محسوسات کا علم جو حواس کے ذریعہ یعنی قوائے ادراک خارجی کی وساطت
سے حاصل ہوتا ہی اور
دویم اُن ظہورات کا علم جو عالم افکار یعنے ذہن مین پیدا ہوتے ہون اس قسم کا علم وجدان
کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے ان دونو قسم کے علم کو علم تجربی یا تاریخی کہتے ہین تاریخی اسلئے
کہ جسطرح تاریخ مین ان واقعات کا ذکر ہوتا ہے جو پیدا ہوئے ہون یا عالم مین ایک ہی
وقت موجود ہون اسیطرح اسمین واقعات کا علم حاصل ہوتا ہے۔
تجربی اسلئے کہ اسکے تحصیل تجربہ اور مشاہدہ پر منحصر ہے۔ تاریخی اور تجربی علم فقط اسبات کا
جاننا ہے کہ فلان چیز موجود ہے اور اسکو علم واقعہ بھی کہتے ہین۔ لیکن علم واقعات اور علم
اسباب اور ہے۔ مثلاً ہمنے قوس قزح کو دیکھا اور پھر اسکے پیدا ہونے کی علت دریافت کی
اول قسم کے علم کو تجربی اور دوسری قسم کے علم یعنے واقعہ مدرکہ کی علت دریافت کرنے کے علم
کو فلسفی یا عقلی علم بھی کہتے ہین۔ یونانی مین ان دو قسم کے علوم کو الفاظ ھاٹی اور
ڈایوٹی سے تعبیر کرتے ہین اول کے معنے یہہ کہ ایک چیز موجود ہے دوسری کے معنی یہہ کہ یہہ چیز کیون موجود ہے

(ب) علم فلسفی یا عقلی معلولات کا علم ہے باعتبار انکی علل پر منحصر ہونے کے اور اسلیئے اس علم کو علل کی تلاش بہی کہہ سکتے ہین کیونکہ۔

(۱) ہر ایک علت بذاتہ کسی اور اعلےٰ علت کا معلول ہوتی ہے اور اگر ہم ایطرح تحقیق کرتے جائین تو آخر کار ایک علت غائی یا علت اولیٰ تک پہنچ جائینگے

(۲) ہر ایک معلول دو یا زیادہ علتون کا نتیجہ ہوتا ہے۔

نفس ناطقہ فی الحال ایسی ماہیت رکہتا ہے کہ اسکے اطمینان کے لئے فلسفی علم لابد ہے۔ فقط اس علم سے کہ ایک واقعہ موجود ہے ہمارا اطمینان نہین ہوسکتا ہم مجبوراً اسکی علت تلاش کرتے ہین ظہور بے علت نامفہوم ہے اور اسی ضعف نفس ناطقہ کی سبب سے تلاش علل یعنے (فلسفہ) ایک ضروری تفحص ہے۔ اور آخر کار یہہ تفحص ہمین علل اولے تک پہنچاتی ہے جنہین خود نامفہوم ہین لیکن ان پر یقین کرنا نفس ناطقہ کے اطمینان کے لئے ضروری ہے یہہ تلاش ہمکو وحدت تک بہی پہنچاتی ہے۔ نمک تیزاب اور سجی سے مرکب ہے لیکن ان دونون جزو ون مین سے ہر ایک بذاتہ ایک معلول ہے جو نمک سے زیادہ سادہ ہے اور جسقدر ہم علل بعید تک پہنچین اُسیقدر ہر ایک علت زیادہ سادہ ہوتی جاتی ہے اور اسیقدر ہم وحدت کے نزدیک پہنچتے جاتے ہین۔ ممکن تحلیل جلدی ختم

حاشیہ* جس علم کو ہمنے تجربی کہا ہے انگریزی مین اسکو ایمپریکل کہتے ہین لیکن اب انگریزی کے محاورہ مین لفظ ایمپریکل حقارت کے معنے رکہتا ہے وجہ اسکی یونان کی تاریخ طبابت سے یہہ معلوم ہوتی ہے کہ کسی زمانہ مین ایک فرقہ اطبا کا بموجب تجربہ کے طبابت کرتا تہا اور اصول علم کا کچہہ خیال نہ کرتا تہا اور انکا مخالف فرقہ جنکی کارروائی فقط اصول کے بموجب ہوتی تہی اُنکو ایمپریکلے کے نام سے موسوم کرتا تہا چونکہ ان ایمپریکلے نے شکست پائی لفظ ایمپریکل کے معنے نیم حکیم ہو گئے۔ مخالف فرقہ کے طبیب میتھاڈی کا سے اور جنہون نے دونون تجربے اور اصول پر کارروائی شروع کی وہ ڈاگ مے ٹی کا یا رشنل کہلانے لگے۔

ہوتی ہے۔ لیکن خیالی تحلیل شروع ہوتی ہے جب علت تک پہنچیں اُسکا خود بے علت ہونا یعنے اسکی سادگی غائی نامفہوم ہوگی غرض کہانتک جاؤ علت کا بے علل ہونا سمجھہ مین آئیگا اور وحدت غائی کا اعتقاد کرنا پڑیگا۔ پس فلسفہ بباعث تلاش علل ہونے کی علت اولے کیطرف میلان ؟ کرتا ہے یعنی خالق واحد کیطرف جو سب کا پیدا کرنے والا ہے اور خود کسی سے پیدا نہین ہوا

(ج) چونکہ فلسفہ تلاش علل ہے اسلئے تمام علوم جنمین علل سے بحث ہوتی ہو فلسفہ کہلانے کے مستحق ہین لیکن علم النفس بشہادت دلائل ذیل خصوصاً مستحق اس نام کا ہے*۔

(۱) چونکہ تمام واقفیت فقط بشری نفس ناطقہ کے قوائے کے ذریعہ ممکن ہے پس ان قوائے کی تحقیق علم حکمت کی تلاش مین ایک مسئلہ عظیم ہے۔ پروٹی گوراس کا قول ہے کہ انسان تمام مخلوق کا مقیاس ہے یہہ درست ہے مگر پروٹی گوراس کے معنے مین نہین بلکہ اس معنے مین کہ تمام واقفیت بشری کیفیات ذہن کے ذریعہ ممکن ہے یعنی ہمارا ذہن فقط اسیقدر علم حاصل کرسکتا ہے جسکی وہ قابلیت رکھتا ہے اسلئے یہہ جاننا ضرور ہے کہ ذہن کی قابلیتین کیا ہین اور یہہ اسوقت ہوسکتا ہی جبکہ ہم ذہن کی قوائے کے بابت غور کرین۔

(۲) نفس ناطقہ نہ صرف تمام واقفیت کا آلہ ہے بلکہ ایک خاص لازم علت ہر امر واقفیت مین ہے اور اسی لئے لازم ہے کہ فلسفہ مین اسپر بالتخصیص غور کیا جائی ان دو دلایل کی رو سے نفس ناطقہ کا علم فلسفہ اعظم کہلانیکا مستحق ہے۔

(۳) نیز چونکہ کوئی دیگر شاخ فلسفہ ایسی نہین ہے جسکا زینہ علم نفس ناطقہ خیال نہ کیا جاسکتا ہو اسلئے بھی اسکو عظمت حاصل ہے مثلاً منطق۔ علم اخلاق سیاست ملک۔ علم حسن علم الٰہی۔ مذہب وغیرہ

*ملا خطہ ہو۔ لفظ فلسفہ رفتہ رفتہ صرف علم نفس ناطقہ کیلئے مستعمل ہونے لگا۔ اسی معنی مین اسکا استعمال اب بھی بر اعظم یورپ مین ہے لیکن انگلستان مین اسکا استعمال بگڑ گیا مثلاً مقصد ذیل مضامین کے لئے یہہ لفظ استعمال ہونے لگا نیچرل فلاسفی (فلسفہ قدرت)۔ فلاسفی آف ایگریکلچر (فلسفہ زراعت) فلاسفی آف دی نیوفیبک چرچز (فلسفہ اشیا تجارتی) فلاسفی آف گارڈنی (فلسفہ باغبانی)۔ سقراط نے فلسفہ کو آسمان سے زمین پر اُتارا۔ انگریزون نے اسے باورچی خانہ مین اتار دیا۔

لکچر چوتھا

فلسفہ کے اسباب

ہماری خلقت مین قوت علمیہ موجود ہے اور اس قوت مین فلسفہ کے بعض اسباب پائی جاتے ہین یہہ اسباب دو قسم کے ہین۔

اول اسباب ضروری۔ دوم اسباب معاون یعنے جو تاثرات تعجب وغیرہ پر موقوف ہین۔

(۱) اسباب ضروری ان کے دو قسم ہین

(۱) ہماری طبعی رغبت کا علت و معلول کے درمیان ربط پیدا کرنا۔

(۲) طبعی رغبت کا تمام علم کو وحدت مین منتقل کرنا یا شے واحد کے علم مین تحویل کرنا۔

(۱) یہہ دونو رغبتین اگرچہ اصل مین ایک نہین ہین لیکن نتیجہ مین ایک ہین اور فی الحقیقت ثابت ہوسکتا ہے کہ یہہ کسی قدرتی طاقت نفس ناطقہ کا نتیجہ نہین بلکہ نفس ناطقہ کی قدرتی ضعف کا نتیجہ ہین۔ اسبات کا ثبوت دینا کہ ہماری فطرت مین علتون کی تلاش کرنے کی رغبت موجود ہی ضرور نہین۔ ہر ایک چیز جو ہماری تجربہ یا مشاہدہ مین آتی ہے اسکی علل کا پتہ لگانے سے ہمین ایک طرح کی خوشی حاصل ہوتی ہے اور یہہ خوشی انسان کی فطرت مین اسقدر جاگزین ہے کہ مفروضی علت قائم کرنے سے ایک طرحکا اطمینان حاصل ہوجاتا ہے۔

(۲) رہی دوسری رغبت یعنی وحدت کی خواہش۔ یہہ انسانی خاصہ ہے۔ اگرچہ انسان ہر طرف سے کثرت سے گھرا ہوا ہے لیکن اسکا ذہن ہر شئے مین وحدت کی تلاش کرتا ہے مثلاً ادراک جسمین اجزا اسطرح فراہم ہوئی ہوئے ہین کہ کل شے مدرک ہوجاتی ہے اور نیز وہم عمل توحید مین تعمیم اور استدلال مین بھی ہم اطمینان حاصل نہین کرسکتے تاوقتیکہ خواص عوام مین اور عوام کلیات مین اور تمام قوانین قانون واحد مین منتقل نہ کئے جاوین یہی اصول مصوری۔ سنگتراشے اور اور ایسی ایسے

صنائع مین جاری ہو - متقدمین اور متاخرین فلسفی اس رغبت کے شاہد ہین تمام
متفق الرای ہین کہ حکمت یعنی فلسفہ کا مدعا کثرت کو وحدت مین منتقل کرنا ہے - ایسے تیلس
ایگوراس - افلاطون اور اسکے شاگرد خیال کرتے ہین کہ حکمت اشیاء کثیر کا شئی واحد
مین منتقل کرنا ہے - ارسطو اور سینٹ اگسٹن محبت وحدت کو علم نفس ناطق کے سوالات
حل کرنے مین ایک بڑا اصول قرار دیتے ہین اور لائیب نیٹز اور کینٹ ایسے تیلس اگوراس
سے اسبات مین اتفاق کرتے ہین کہ حکمت وحدت کو کثرت کے قایم مقام کرنا ہے -
وحدت کی محبت جو ہماری فطرت مین پای جاتی ہے تقاضا کرتی ہے کہ عام قدرت مین بہی اس
قسم کی وحدت موجود ہوگی اور اسلیئے علوم طبعی مین ہر ایک محقق کا یہی ارادہ ہوتا ہے کہ قوانین
عامہ کو دریافت کرے - یہانتک پونچکر اسکا اطمینان ہوجاتا ہے اور آگے تحقیقات نہین کرتا گو اس
سے ہماری علم کو کچھ فایدہ نہین پہنچتا مثلاً ہم جاننا چاہتے ہین کہ سیب درخت سے زمین پر کیون گرتا
ہے نیوٹن نے اسکی وجہ بیان کی ہے کہ تمام اجسام ایکدوسرے کو کشش کرتے ہین اس جواب سے
ہماری تحقیقات بند ہوگئی اگرچہ ہم اس کشش کی علت سے اسیقدر ناواقف ہین جسقدر کہ پہلے تہے
یہہ رغبت اکثر غلطیون کا باعث بہی ہوتی ہے کیونکہ تعمیم کیوقت ہم غلطی سے ایسے واقعات اور
اشیاء کو جو بہت کم مشابہ ہوتی ہین ایک حکم مین رکہہ دیتے ہین اور ہر ایسی چیز کو جسکا ہمین علم
حاصل نہین ہوتا اُن اصول کیطرف منسوب کرتے ہین جنکو ہم جانتے ہین اور واقعات کو توڑ مروڑ کر
کر اپنے قیاسات کے مطابق کر لیتے ہین فیساغورث کے شاگردون نے اس غلطی مین پڑکر عالم
قدرت کی تمام مشکلات کو اعداد کے خواص سے حل کرنا چاہا اُنکا عقیدہ تہا کہ تمام محسوسات کی صفات
فقط اعداد سے پیدا ہوئی ہین یہہ عقیدہ فیساغورث کے اول شاگردونکا تہا - کچہہ دنون کے بعد
اس فرقہ کے حکمانے مسئلہ اعداد کو برطرف کر کر یہہ بات نکالی کہ اشیا کی تعلقات ابدی ہین
گو خود اشیا بدلتی رہین - اسی غلطی مین زمانہ حال کے علم حیوانات کے محقق پڑگئے انہون نے یہہ
فرض کر کر کہ عالم قدرت مین وحدت ہونی چاہیے - اور انسان اور کیڑے کی ترکیب کا مقابلہ کر کر

یہہ نتیجہ نکالا کہ انسان ایک کیڑے سے پیدا ہوا ہے۔ وحدت کی محبت ہماری ادراکات و استدلالات پر تعصب کا رنگ چڑھا دیتی ہے یعنی اشیاء کی بارہ مین ایسے عقاید رکھنے کی ہمین ترغیب دیتی ہے جو ہمارے قائم شدہ اور اول مسلم کردہ رایون اور تعصبات[ف] کے مطابق ہون۔

ڈی ماستھن اور ارسطو سے لیکر آجتک اکثر حکما کا قول چلا آیا ہے کہ جس چیز کی ہم خواہش کرتے ہین اسکا یقین کر لیتے ہین اور جس چیز کی ہم امید کرتے ہین اسکو پالیتے ہین۔ نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ وہ ضوابط جنکے بابت دعوی کیا جاتا ہے کہ یہہ فقط مشاہدات اور واقعات پر قائم کئے گئے ہین حقیقت مین اختراعات اور فرضیات پر مبنی ہوتے ہین۔ کیپلر نے اسی بنیاد پر غلط استقرا کر کے نجوم کو سچا ٹھیرایا تھا۔ علم طب کی تواریخ بھی فقط اختراع پر کئی باتون کے مبنی کرنیکا میلان ظاہر کرتی ہے۔

(ب) اسباب معاون

اس قسم کے اسباب تاثرات پر مبنی ہین انمین سے ایک **تعجب** ہے جسکو ام العلوم اور بنت الجہل کہتے ہین۔ **افلاطون۔ ارسطو۔ پلوٹارچ** کہتے ہین کہ تعجب ایک تاثر فلسفی ہے اور **بیکن** اسکو حکمت کی غایت کہتا ہے اسکی رائے مین فقط تعجب سے ہی انسانکو تحقیقات فلسفی کی ترغیب ہوئی کولرج صاحب کا قول ہے کہ فلسفہ تعجب سے شروع ہوتا ہے اور تعجب پر ختم ہوتا ہے اور درمیان مین **ایڈیسن** نیز (عجیب شئے کو دیکھکر تعریف کرنا) ہے اول تعجب جہل سے پیدا ہوتا ہے اور آخری تعجب عبودیت کا ماخذ ہے **افلاطون** اور ارسطو تعجب کو فلسفہ کا سبب عظیم بتاتے ہین **پلوٹارچ** اور بیکن کی بھی یہی رائے ہے انہون نے تعجب کی فضیلت ظاہر کرنے مین مبالغہ کیا ہے مگر اسمین شک نہین کہ تعجب بطور رایات دلیل اصول کے فلسفہ کی سلسلہ ترقی سے کچھہ تعلق رکھتا ہے اور یہہ بھی ظاہر ہے کہ حکما کی توجہ پہلے پہل نہین فلسفی مضامین کیطرف ہوئی جو زیادہ تعجب انگیز تھے۔ پہلے پہل خارجی عالم نے لوگونکے دلونمین تعجب پیدا کیا اسواسطے متقدمین فلسفیونکا خیال قدرت بیرونی کیطرف تھا جو تسکین محقق کو قدرت بیرونی سے حاصل ہوتی تھی جب وہ بند ہوگئی تب سقراط کے زمانہ مین نفس ناطقہ کی تحقیقات شروع ہوئی۔

[ف] مثلاً ایک رائے یہہ ہے کہ خدا نے سات دن اسواسطے بنائے کہ راگ کی سات جزو ہین اسیطرح تثلیث کا مسئلہ بھی اسواسطے کہ راگ مین تین بڑی اجزا ہین وغیر وغیرہ۔

لکچر پانچوان

فلسفہ پڑہنے والیکی طبیعت کس قسم کی ہونی چاہئیے

چونکہ ہماری عادات اخلاقی و ذہنی کی ساخت مین وہ عوارض جو من قبیل قسم تعلیم اور صحبت ہین بہت کچہہ اثر کرتے ہین اسلئے ہم اشیا کو بقینات مسلمہ اور تعصبات کی عینک سے دیکھتے ہین پس فلسفہ کی تحصیل کے لئے امور مندرجہ ذیل کا ہونا ضروری ہے۔

اول - (۱) فلسفہ کے طالب کا ذہن تمام تعصبات سے پاک ہونا چاہئیے یہہ شرط کچہہ فلسفہ کے لئے مخصوص نہین ہے بلکہ ہر ایک طریقت اور مذہب کے طالب کی لئے اسکا ہونا ضروری سمجہا گیا ہے۔ بیکن کا قول ہے کہ اس امر مین نفس ناطقہ کی بادشاہت جو علوم پر مبنی ہے خدا کی بادشاہت سے مختلف نہین کیونکہ حضرت عیسیٰ فرماتے ہین کہ جو شخص آسمانی بادشاہت مین داخل ہونا چاہے اسے واجب ہے کہ وہ چہوٹے بچے کی مانند ہوکر آوے" تعقل فلسفی کے لئے وہی کام دیتا ہے جو کتب الہامی کسی مذہب کے پیرو کے لئے یہہ دو تو اُس شخص کے لئے واقعات صادقہ کا اظہار کرتے ہین جو نہین وہ اچہی عزت اور اطاعت سے تسلیم کرے لیکن تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان جب ان دونو سے فایدہ اٹھانے آتے ہین تو انکے دل تعصبات سے صاف نہین ہوتے اور نتیجہ یہہ ہوتا ہے کہ کتب الہامی اور تعقل مین وہی شئے پاتے ہین جسکے پانیکا انہون نے ارادہ کیا تہا اور اسطرح سے واقعات فلسفہ کو نظرانداز کر کر یا اسکی جہوٹی تاویل کر کر بیشمار مذہبی اور فلسفی فرقون کے پیدا ہونیکا سبب ہو جاتے ہین۔ تعصب سے احتراز کرنا اسواسطے بہی زیادہ ضروری ہے کہ تعصب بے اختیار آدمی کی طبیعت مین پیدا ہو جاتا ہے ہم متعصب ہو جاتے ہین مگر ہمکو معلوم نہین ہوتا کہ ہم متعصب ہین۔ اوایل عمر کے تعصبات کا اثر زیادہ تر خوفناک ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہہ ہے کہ یہہ تعصبات فطرت انسانی کی ایک نہایت قوی میلان پر مبنی ہین یعنے نقل کرنا۔ اور یہہ نقل کرنے کی خواہش انسان کی تمدن کے لئے ضروری ہے اور قدرت نے ہم مین یہہ رغبت قائم کردی ہے کہ ہم عادات تفکر اور رایون مین ان اشخاص کے

ساتھہ جنکی صحبت مین ہم رہتے ہین مشابہت پیدا کرین - اور اسی باعث سے کسی خاص پوشاک کی نئی طرز
مذہبی یا ملکی سرگرمی - کوئی فعل اخلاقی برا ہو یا بھلا بہت جلدی پھیل جاتا ہے علاوہ ازین یہہ
خواہش اتحاد کو بھی قایم رکھتی ہے اور بغیر اسکے سوسائٹی کا ایک دن قایم رہنا بھی مشکل تھا
(ب) اسیطرح سے رواج بھی انسان کے خیالات اور عادات پر بہت کچھہ اثر رکھتا ہے بعض
حکما متقدمین کا عقیدہ تھا کہ کوئی چیز بذاتہ خوبصورت یا بدصورت - سچی یا جھوٹی - بھلی یا بری
نہین ہوتی لیکن رواج اسکو ایسا بنا دیتا ہے ہر ایک قوم اپنے رواج کو عمدہ ترین خیال کرتی ہے -
اور پنڈار رواج کو ملکہ عالم کے نام سے موسوم کرتا ہے اور چونکہ مختلف حصے دنیا کے مختلف عقاید
اور مختلف رسوم رکھتے ہین اور انکو عمدہ ترین خیال کرتے ہین اسواسطے بعضون کی رائے ہو گئی ہے کہ
دنیا مین مطلق صداقت ناممکن ہے -
رسم و رواج کی تاثیر کے باب مین مفصلہ ذیل شہادتین ہین بلیس کل اور پنڈار کہتے ہین کہ
رواج حاکم یا منتظم اشیا ہے دیگ نیر - کیرآن - مونٹین - سروالٹر ریلی رواج کی طاقت
کے شاہد ہین یہہ بغیر کسی ٹکٹ سفر کے عالم مین چلتی پھرتی ہے اور کئی اشخاص اسکے لئے شہید ہوتے ہین
لوتھر جرمن مصلح اسکو مضرت عالم کہتا ہے اور ہیومل کا قول ہے کہ رواج کا ایک اونس برہان
عقلی کی ایک ٹن سے زیادہ موثر ہے -
(ج) یہہ تاثیر رواج کی نہ صرف امن بلکہ گردشون کے زمانہ مین بھی پائی جاتی ہے ایسے وقت مین
کوئی رواج پہلے پہل عوام الناس مین غلبہ پاتا ہے رفتہ رفتہ چند اشخاص رہبر بنتے ہین اور پرانے خیالات
اور عادات بالکل ترک کئے جاتے ہین اور نئے خیالات بموجب اصول نقل اختیار کیجاتی ہین سواسطے ہر ہر
اصلاح زمانہ خود اسی اصلاح کا مخلوق ہوتا ہے -
دوم (ا) فلسفہ کے طالب کیلئے ضروری ہے کہ وہ شکی مزاج ہو کیونکہ شک فلسفہ کے لئے اول سیڑھی ہے
اگر رائے کا اسقدر تعصب سے بھرا ہوا ہو ناممکن ہے جسقدر کہ بیان کیا گیا تو تلاش صداقت کے آغاز مین ہی
ان آرا کا ثابت کرنا فرض سمجھنا چاہئے -

ارسطو کا عقیدہ تہا کہ فلسفہ کی کامیابی عمدہ طور سے شک کرنے پر منحصر ہے - لیکن جلدی سے اعتقاد کرنیکی عادت کا چہوڑنا ترقی صداقت کے لئے ضروری قرار دیتا ہے اور ڈی کاڈٹ کی رائے مین تعصب سے پرہیز کرنا فلسفہ کی ایک شرط ہے لیکن شک کرتے وقت یہہ احتیاط رکہنی چاہئے کہ شک فقط ایک آلہ سمجہا جاوے نہ کہ غایت تاکہ ذہن علم کی تحصیل اور برہان عقلی کی تقلید کے لئے تیار رہے ورنہ اول سند کو چہوڑکر انسان مقصود سے محروم اور ہمیشہ شک کی حالت مین رہیگا -

مال برانش فرانسیسی حکیم شک کے دو قسم بتلاتا ہے

(۱) وہ شک جو تعصب - غصہ - عداوت - اور فقط وہم سے پیدا ہوتا ہے یہہ شک تاریکی اور جہالت کا شک کہلاتا ہے

(۲) وہ شک جو احتیاط اور بے اعتباری اور دانائی سے پیدا ہوتا ہے اس قسم کے شک سے روشنی حاصل ہوتی ہے اسلئے اگر کوئی ذہن ہمیشہ شک مین رہیگا تو اسکی قوای ضعیف ہو جاوینگی -

(ب) ہمکو رائے مسلمہ کا چہان بین کرنا فقط اسی لئے ضروری نہین ہے کہ ہم غلطی سے بچیں بلکہ اس مناسب شک سے بہی بچنے کے لئے جو صداقت کی تلاش کا آلہ نہین ہوتا ضروری ہے -

(سوم) فلسفہ کے طالب پر لازم ہے کہ مغلوب جوش کاہل اور مغرور نہ ہو - مغلوب جوش اسلئے نہ ہو کہ اگر جوش مین آگیا تو اسکا ذہن بے اختیار اور برانگیختہ ہو کر واقعات کی ماہیت دیکہنے کے ناقابل ہو جائیگا کاہل اسلئے کہ ایسا شخص ہمیشہ تحقیقات سے جی چراتا ہے اور فقط تہوڑے سے علم پر قناعت کر بیٹہتا ہے - مغرور اسلئے کہ ایسا شخص واقعات سادہ مین نظر کرنے کو حقیر سمجہتا ہے اور اُن مشکل اور لاعلے واقعات کی جانب جو واقعات سادہ پر مبنی ہوتے ہین نظر دوڑاتا ہے الغرض مغرور کا مطلوب عزت اور ذاتی رفعت ہوتی ہے نہ تلاش صداقت ان شرائط ثلاثہ کی عدم پابندی کے باعث ہی اس علم مین کوئی حقیقی ترقی نہین کی گئی اور عوام الناس کا خاصہ ہے کہ وہ اُن صداقتون کو جو نئی دریافت ہوتی ہین مشکل سے قبول کرتے ہین چنانچہ ھاروی صاحب کا مسئلہ دوران خون مدت تک قبول نہ کیا گیا تہا -

لکچر چھٹا

(طریقۂ فلسفہ) یعنے تحقیقات فلسفہ کیواسطے کونسا طریقہ اختیار کرنا چاہئیے

(۱) طریقۂ فلسفہ سے وہ ضابطہ مراد ہی جو فلسفہ کی غایت حاصل کرنیکے لئے برتا جاتا ہی فلسفہ کی غایات یہہ ہین

اول علتونکا دریافت کرنا۔

دوم کثرت کو وحدت مین منتقل کرنا۔

بعض حکما کا قول ہے کہ فقط تحلیل فلسفہ کا طریقہ ہی اور بعض حکما فقط ترکیب کو فلسفہ کا طریقہ بتاتے ہین بیملٹن کی رائے ہین تحلیل اور ترکیب دونو طریقۂ فلسفہ کے اجزا ہین اور اسکے سوا اور کوئی طریقہ ممکن نہین ہی۔

تحلیل اور ترکیب کی مثال - جب ہم کسی درخت کو دیکھتے ہین تو اول اُسکے مختلف اجزاء یعنے شاخین پتے اور تنہ دیکھتے ہین یہہ طریقہ تحلیلی ہے لیکن ہم فقط اسی پر قناعت نہین کرتے بلکہ درخت کو ایک شئے واحد سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان تمام اجزا کو ملاکر پھر شئے واحد بنالین اس عمل کو طریقہ ترکیبی کہتے ہین اسیطرح تعمیم مین ہم اول چند مثالین دیکھتے ہین اور بذریعہ عمل ترکیبی کے ایک عام قاعدہ وضع کرلیتے ہین جو ان تمام مثالون پر صادق آتا ہی اس سی معلوم ہوا کہ دلیل استقرائی مین بھی تحلیل و ترکیب دونونکا کام پڑتا ہی اور ان مین فقط ترکیب کو استقرا کہنا صحیح نہین ہے - مثلاً قانون کشش ثقل دریافت ہونے سی پیشتر یہہ ضروری تہا کہ تمام افراد سب حالتون مین کشش کرتے ہوئے مشاہدہ کئے جاتے یہہ عمل تحلیل ہے لیکن مابعد ان اجسام کا زیر قانون کشش ثقل اجتماع کیا جانا عمل ترکیب ہی کشش ثقل کا پورا استقرا یہہ ہے کہ تمام اجسام ایکدوسرے کو کہینچتے ہین - نتیجہ استقرائی مین چند اشیا کی حقیقت سی ہم تمام اشیا کی باب مین اس حقیقت کا استخراج کرتے ہین یہہ کس دلیل سی ہے آیا اسلئے کہ نتیجہ مین بہ نسبت مقدمات کچھہ زیادہ تسلیم کرنا درست ہے - نہین بلکہ اسلئے کہ تمام نتایج استقرا مین

قانون استقلال قدرت کا مسئلہ پیش کیا جاتا ہے چنانچہ استقرا مین ذہن بموجب قانون استقلال قدرت کے مختلف امثلہ کو لیکر تمام امثلہ کا آئینہ بنا دیتا ہے اور استقرا مین یہی ترکیب اعظم ہے۔

مگر تحلیل و ترکیب علیحدہ علیحدہ طریقہ نہین بلکہ ایک ہی طریقہ کے دو مختلف اجزا ہین اور طریقہ فلسفہ کے بنانے کے لئے دونو لازم ملزوم ہین تحلیل بغیر ترکیب ایک ناکمل عمل ہے اور ترکیب بغیر تحلیل ایک بے بنیاد عمل ہے کیونکہ ترکیب مین تحلیل کے ذریعہ اجزا حاصل کئے جاتے ہین اور اسطرحسے ہر ایک ترکیب کا صحیح یا غیر صحیح ہونا تحلیل کے صحیح یا غیر صحیح ہونے پر منحصر ہے اگر تحلیل کے ذریعہ غلط اجزا حاصل ہونگے تو بعدہ ترکیب سے بھی غلط نتیجہ نکلیگا۔ اگرچہ یہہ دونو طریقے ایکدوسرے کے لئے لازم ملزوم ہین۔ لیکن ترجیح تحلیل کو دیجاتی ہے۔ کیونکہ تحلیل ہمیشہ مفید ہوتی ہے اور جاہے جس وقت ہم ترکیب کو اسپر زیادہ کرسکتے ہین لیکن ترکیب بغیر سابقہ تحلیل کے بالکل بیفایدہ ہے۔ اب ہم یہہ ثابت کرینگے کہ تحقیقات فلسفی مین فقط ایک طریقہ یعنی تحلیل و ترکیب کا اجتماع ہے اور یہہ امر بلحاظ دونو غایات فلسفہ کے ثابت کرنا چاہئے۔

اول بلحاظ دریافت کرنے علتون کے

(ا) علت کا پتہ اسکے معلول کے ذریعہ لگتا ہے اور یہہ بات تحلیل سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ ہر ایک معلول دو یا زیادہ علتونکا نتیجہ ہوتا ہے مثلاً نمک تیزاب اور سجی کی ملانیسے پیدا ہوتا ہے اور ایک اور قوت مثلاً دست انسانی جو اسے ملاتا ہے تیسری علت ہوتی ہے لیکن فقط تحلیل کرنا ہماری غایت نہ تھی بلکہ یہہ عمل فقط سمجھنے کے لئے کیا گیا تہا۔

(ب) اور غایت کو پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان تحلیل شدہ اجزا کو پہر جمع کرین اور اس عمل کو ترکیب کہتے ہین اسلئے علل کے دریافت کرنیمین تحقیقات تحلیل سے شروع ہونی چاہئے اور ترکیب پر ختم ہونی چاہئے۔

دوم بلحاظ فلسفہ کی دوسری غایت کے یعنی کثرت کو وحدت مین منتقل کرنا۔ تمام اشیا خارجی اور حالات ذہنی جنکا علم ہم حاصل کرنا چاہتے ہین مرکب ہوتے ہین اور اسلئے انکا علم حاصل کرنیکے لئے ہمین ضرور ہے کہ اول انکی تحلیل کرین اور بعدہ ترکیب کے ذریعہ انہین وحدت مین منتقل کرین مثلاً ادراک مین ایسا ہوتا ہے کہ جب ہم ایک درخت کا ادراک کرتے ہین تو اول ہم اسکے اجزاء کا علم حاصل کرتے ہین اور

اسیطرح استقرا اور اصطفاف مین اول ہم مختلف اشیاء کا مقابلہ کرتے ہین اور انمین سے ہر ایک فرد کے خواص پر علیحدہ علیحدہ غور کرتے ہین یہہ عمل تحلیلی ہے بعدہ اُن صفات کو جنمین اُن اشیاء کا اتفاق ہوتا ہے لیکر اس اتفاق سے ایک عام قاعدہ وضع کرتے ہین اور اُن صفات کا خیال بذریعہ ایک کلی منتزع کے پایدار رکہا جاتا ہے اور یہہ عمل ترکیبی ہے

(۲) اس امر کا تاریخی ثبوت کہ فقط ایک ہی طریقہ جسکو ہم ممکن کہہ آئے ہین تحقیقات فلسفی مین برتا گیا ہے۔ اول ہی اول فلسفیون نے اشیا محسوسہ پر غور کرنا شروع کیا اور چونکہ تمام اشیاء عالم کا مشاہدہ یا فہم مین لانا ممکن نہ تھا اسلیے اُنکے نتایج فرضی اور انکے استخراج یکطرفہ اور غلط ہوتے تہے

(۱) چنانچہ تہیلیز فرقہ حکماء ایونک کے بانی کا یہہ عقیدہ تہا کہ ساخت اجسام کی علت مادی فقط پانی ہے لیکن متاخرین فرقہ ایونک نے اس خاص عقیدہ کو اختیار نہ کرکے اصول وجود کی تلاش ہوا آگ وغیرہ مین کی۔

(ب) اور فیثاغورث بانی فرقہ اٹلی لک کا عقیدہ اسبارہ مین یون ہے کہ ذہن اور مادہ کے خواص اعداد کی باہمی تعلقات اور خواص ہین چونکہ اسکی توجہ صرف ریاضی کیطرف تہی اسکا فلسفہ بہی یکطرفہ اور فرضی ہوگیا۔

(ج) فرقہ الیاٹک کے بموجب تمام اشیا ایک خالص واحد وجود سے نکلی ہین۔

(د) ان غلطیون کی باعث سوفسطائیون کا فرقہ پیدا ہوا لیکن سقراط نے فلسفہ کی تحقیقات کو بدل دیا اور اشیاء خارجی کی تحقیقات چہوڑکر حالات ذہنی کی جانب متوجہ ہوا۔

(ہ) اسکے بعد افلاطون نے فقط ذہن کے اعلے قواے کی جانب اور ارسطو نے فقط اُن عملہاے ذہنی کیجانب جو حواس خمسہ سے مربوط ہین توجہ کی اور انکے شاگردون نے اپنے اوستادون کے طریقے کو وسعت دینے کے بجائے زیادہ تنگ کردیا افلاطون کے شاگردون نے خیال کیا کہ ذہن فقط انہین قوتون سے مرکب ہے جنکی تشریح اُنکے استاد نے کی تہی اور ارسطو کے شاگرد رفتہ رفتہ محسوسات کیطرف توجہ کرنے لگے

(و) اسکندریہ کے حکماء نے جنکو حکماء انتخابی کہتے ہین ہر ایک فرقہ کے حکماء کی اچہی یا قابل فہم بات لیکر

ایک نیا طریقہ قایم کیا لیکن اُنکی ترکیب اکثر ناقص ہوتی تہی اور انکا طریقۂ ترکیبی تحقیقات بین اکثر غلط ہوتا تہا اس فرقہ کے حکما رکو (نیو پلیٹونسٹ) یعنے نئی افلاطونی کہتے تہے۔

(س) وہ فرقۂ حکما جو نوین اور سولہوین صدی کے درمیان یورپ مین مشہور تہا اور جنکو سکول من کہتے ہین بعض وقت تحلیل کو بالکل نظر انداز کر جاتے تہے اور بعض وقت اسمین بہت توغل کرتے تہے اسوقت مین فلسفہ نے کچہہ ترقی نہین کی کیونکہ اس فرقہ کے حکیم اکثر اپنا وقت ارسطو کی تصانیف کی شرحون مین خرچ کرتے تہے

(ح) زمانہ حال کا فلسفہ سترہوین صدی مین بیکن اور ڈی کارٹ سے شروع ہوا ان دونون حکیمون نے طریقہ فلسفہ کے صحیح کرنے پر بڑا زور دیا ان دونون کی یہہ تعلیم تہے کہ صحیح علم حاصل کرنیکے لیے ضروری امر یہہ ہین

(۱) اجتہاد کے ساتہہ مشاہدہ کرنا یعنے تحلیل۔

(۲) اُن تمام اجزا کا جو تحلیل سے حاصل نہین ہوئے بلکہ فرضی ہین رد کرنا۔

(۳) مشاہدہ کی تائید مین تجربہ کا استعمال کرنا

(۴) تعمیم یعنے طریقۂ ترکیبی کا استعمال اسوقت کرنا جبکہ تحلیل کامل ہو چکی ہو۔

انہون نے یہہ بہی ثابت کیا کہ فلسفہ مین ابتک کوئی حقیقی ترقی نہین ہوئی۔ اسکا فقط یہی باعث تہا کہ اگلے زمانہ کے فلسفی طریقہ تحقیقات فلسفی مین غلطی کرتے تہے اور اپنی تحقیقات مین تحلیل اور ترکیب کے اجتماع کو نہین برتتے تہے اس سے واضح ہو جائیگا کہ فلسفہ کا طریقہ صرف ایکہی ممکن ہے یعنے اجتماع تحلیل و ترکیب

حاشیہ۔ ڈی کارٹ نے طریقہ فلسفہ کی باب مین چار عام قواعد مقرر کئے ہین۔

(۱) جس بات کا ہمین صاف اور صحیح علم نہ ہو اسکو درست نہ ماننا۔

(۲) ہر شے زیر تحقیق کو اسقدر اجزا مین تقسیم کرنا جسقدر ممکن ہو

(۳) خیالات بسیط سے خیالات مرکب کو صعود کرنا

(۴) بہت احتیاط اور بار بار کی کوشش سے معلوم کرنا کہ تمام اجزا ترکیب مین شامل ہین

لکچر ساتوان

فلسفہ کی تقسیم

تقسیم کا فایدہ ہر وسیع مضمون ایکہی نظر سے سمجھہ مین نہین آسکتا۔ اسلئے اُسپر حاوی ہونے کے لئے یہہ امر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پارہ پارہ کرکے اسکی تحقیقات کیجاے اور مختلف اجزا کے ذریعہ سے جو سمجھہ مین آسکتے ہین کل کی ایک مکمل تصویر عین عقل کے سامنے پیش کیجائے

(۱) جسقدر فلسفہ کی تعریفات کثیر اور مختلف ہین اسی قدر اسکی تقسیمات بہی مختلف ہین۔

سب سے زیادہ قدیم اور سب سے زیادہ مسلم تقسیم فلسفہ کی **عملی** اور **نظری** ہین ہی اس تقسیم کو اول ہی اول ارسطو نے قایم کیا اور بعدہ اسٹوقی* اور افقوری† فرقہ کے حکماء نے اسکو اختیار کر لیا۔

فلسفۂ نظری کی غایت علم ہے اور **فلسفہ عملی** کی غایت اس علم پر عمل کرنا دیگر یونانی اور رومی فلسفی اس تقسیم کو اور الفاظ مین ادا کیا کرتے تہے اول یعنے نظری مین طبعیات اور مابعد الطبعیات کو شامل گنتے تہے اور فلسفہ عملی مین اخلاق سیاست مدن۔ سیاست ملک۔

یہہ تقسیم ہیملٹن غلط بتاتا ہے بشہادت دو دلایل۔

(۱) یہہ تقسیم اس صفت پر مبنی ہے جو فلسفہ سے علیحدہ ہے کیونکہ تمام فلسفہ نظری ہے اور جزو علمی اسمین پایا جاتا ہے۔

(۲) تمام فلسفہ اپنی میلان مین عملی ہے یعنے فلسفہ نظری بہی کسیقدر عملی ہے کیونکہ اسمین ذہن کو

---

* حاشیہ زینو کے شاگرد ہین اور انکے عقاید یہہ ہین کہ دنیا مین ہم تکلیف اُٹہانے آے ہین۔

† حاشیہ۔ انکا عقیدہ یہہ تہا کہ دنیا مین خوش رہنا اور عیش و عشرت کرنا چاہئیے

‡ حاشیہ۔ افلاطون کہتا ہے کہ نظر فقط علم کو کہتے ہین اور عمل اسکے استعمال کو۔ اگرچہ یہہ علیحدہ علیحدہ الفاظ ہین لیکن ایک دوسرے پر منحصر ہین اور انمین کسیطرح کا تضاد نہین۔

ورزش کیطرف رغبت دلائی جاتی ہو پس چونکہ ہر دو حصہ ایکدوسرے کے مانع نہین ہین اسو اسطے یہہ تقسیم غلط ہو

(۲) - (ا) فلسفہ اور منطق کا تعلق یعنے اس تقسیم فلسفہ مین **منطق** حصہ نظری سے متعلق ہے یا عملی سے پہلے زمانہ مین **افلاطون** کے شاگرد منطق کو فلسفہ کا آلہ اور جزو دونو سمجھتے تھے - اور ارسطو کے شاگرد اسکو فقط آلہ سمجھتے تھے **اسطوقی** فرقہ کے حکما اسکو فلسفہ کے تینون حصون مین سے ایک حصہ سمجھتے تھے اور باقی دو حصے (۱) فلسفۂ الطبعیات (۲) فلسفۂ اخلاق ہین لیکن پچھلے زمانہ کے شاگردان **افلاطون** اور **مشائین** اور **اسطوقی** فرقہ کے لوگ منطق کو فقط ایک ماتحت شاخ سمجھنے لگے چونکہ منطق ایک آلہ ہے اسواسطے اسکو فلسفۂ عملی کی ایک جزو سمجھنا بیشک مناسب ہے

(ب) بعض شاخہائے فلسفہ علوم کی کہلاتی ہین اور بعض فنون اسکی کیا وجہ ؟ یہہ سوال فقط فلسفہ عملی سے متعلق ہے کیونکہ تمام شاخہائے فلسفہ نظری علوم کے نام سے موسوم ہین -

ویٹ لی فن کو فلسفہ عملی کے مرادف کرنیمین غلطی کرتا ہو کیونکہ اخلاق اور دینیات کو جو عملی ہین کبھی فنون نہین کہا جاتا اسلئے کیا وجہ ہو کہ فلسفہ عملی کی کچھہ حصے تو علوم کہلاتے ہین - اور کچھہ فنون کیا یہہ کسی محاورہ فراموش شدہ کا بقایا ہو یا کسی اصول عقلی پر مبنی ہے - **ہیملٹن** کی رائے مین اصلی وجہ درست ہے جیسا کہ ئی اور الفاظ ویسا ہی لفظ آرٹ (فن) بھی **سکول مین** کی ذریعہ ارسطا طالیس سے ہمین پونچا ہو اور ہم اس لفظ کی استعمال کا سراغ فلسفہ عملی کی کئی شاخون کے لئے بجای لفظ **سائینس** (علم) کے ایک قدیم یونانی تمیز الفاظ تک لگا سکتے ہین -

وہ شاخین جو ذہن کو ورزش مین لاتی تہین اور جنسے کوی پیدایش مستقل طور پر ظاہر نہ ہوتی تہی لفظ پریکٹی کاس سے موسوم ہوتی تہین اور وہ جو نہ صرف عملی ہوتین بلکہ انسے کچھہ پیدایش حاصل ہوتی **پوئےٹی کاس** کہلاتی تہین اول قسم کی فقط عملی ہوتی تہین اور دوسری قسم کی عملی اور نیز بااثر علم اخلاق - دینیات - انتظام ملک جنکی غایت صرف لوگون کو اپنے فرایض مین چست کرنا ہے **سائنس** یعنے علوم کہلاتی ہین لیکن منطق معانی - مصوری - سنگتراشی جنمین مجموعات قوانین اور صنعتین مستقل طور پر باقی رہتے ہین فنون کہلاتے ہین - یہہ تمیز فقط علوم فلسفی ہین ہی کیجا سکتی ہے

(۳) زمانہ حال کے فلسفی فلسفہ کو عموماً عملی اور نظری مین تقسیم کرتے ہین۔

(ا) بیکن اسکو تین حصونمین تقسیم کرتا ہی۔ الٰہیات۔ طبعیات۔ عقلیات جنمین علیحدہ علیحدہ خدا قدرت اور انسان سے بحث کیجاتی ہے۔

(ب) ڈی کارٹ اور فکٹی اور کینٹ عملی اور نظری مین تقسیم کرتے تھے

(ج) ڈی کارٹ کے مقلدین منطق۔ مابعد الطبعیات طبعیات اور اخلاق ہین۔

(د) گزنڈی اور لاک منطق اور طبعیات اور اخلاق ہین۔

(۴) تقسیم فلسفہ بموجب رائے ہیملٹن۔

ہیملٹن فلسفہ ذہنی کو تین حصونمین تقسیم کرتا ہی۔

(۱) علم ظہورات ذہنی یعنی وہ حصہ جسمین مشاہدہ کردہ شدہ واقعات ذہنی سے بحث ہوتی ہے۔

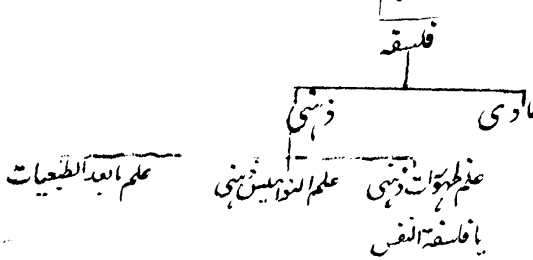
(۲) ذہن کا علم القوانین یعنی وہ حصہ جسمین اون قوانین سے بحث ہوتی ہے جنکے یہہ واقعات محکوم ہین۔

(۳) علم مابعد الطبعیات یعنی وہ حصہ جسمین اُن نتایج اور استدلالات سی بحث ہوتی ہے جو کہ اُن واقعات سے مستنبط کئے جاتے ہین۔

شجرہ تقسیم فلسفہ

فلسفہ

مادی — ذہنی

ذہنی: علم ظہورات ذہنی یا فلسفۃ النفس — علم القوانین ذہنی — علم مابعد الطبعیات

اول وہ حصہ جو واقعات ذہنی سی بحث کرتا ہی ذہن کا فلسفہ استقرائی کہلاتا ہی واقعات تین قسم کے ہوتے ہین

(ا) ہماری قوای علمیہ کے ظہورات۔

(ب) تاثرات کے ظہورات جیسے خوشی اور رنج۔

(ج) قوای تمنیات کے ظہورات جیسے ارادہ۔ خواہش۔

دوم وہ حصہ جو ان قوانین سے بحث کرتا ہے جنکے یہہ واقعات محکوم ہین ذہن کا علم النوامیس کہلاتا ہے بموجب واقعات ذہنی کی تقسیم کو اس علم کے بہی تین حصہ ہین۔

(ا) قواے علمیہ کا علم النوامیس مثلاً منطق

(ب) تاثرات کا علم النوامیس۔ مثلاً الیس تہے ٹکس یعنے خوبصورتی اور خوشنمائی کا علم۔

(ج) تمنیات کا علم النوامیس مثلاً علم اخلاق

سوئم۔ وہ حصہ جسمین اُن نتایج اور استدلالات سے بحث کیجاتی ہے جو اُن واقعات سے حاصل ہوتے ہین اس حصہ کو علم الوجود یا علم مابعد الطبعیات کہتے ہین۔

تقسیم و تقسیم در تقسیم فلسفہ ذہنی

مضمون	تقسیم مضمون	تقسیم در تقسیم مضمون
ذہن	(۱) واقعات (علم ظہورات ذہنی)	معلومات (۱)
		تاثرات (۲)
		تمنیات (۳)
	(۲) قوانین (علم قوانین ذہنی) علم النوامیس	معلومات (علم منطق)
		تاثرات (علم خوبصورتی و خوشنمائی)
		تمنیات (علم اخلاق)
	(۳) نتایج (علم وجود یا مابعد الطبعیات)	وجود خدا
		غیرفانی ہونا روح کا

لکچر آٹھوان نوان ودسوان

علم نفس ناطقہ یا ذہن وہ علم ہے جو ذہن یا آلۃ العقل یا آنا یا روح کی حالتون یا کیفیات یا ظہورات کی بابت بحث کرے انگریزی مین اسکو سائی کالوجی کہتے ہین جو دو یونانی لفظون سائی کی بمعنے روح اور لوگاس بمعنے بحث سے مرکب ہے لیکن اس لفظ کا استعمال بہت تھوڑے دنون سے کیا گیا ہے۔

علم کے اضافی ہونے کی بحث

ہماری کل واقفیت یا تو مادہ سے تعلق رکھتی ہے یا ذہن سے لیکن ہمین فقط مادہ اور ذہن کی خواص کا علم ہوتا ہے مادہ مطلق کا علم محال ہے ہم فقط اُن اشکال کی واقفیت رکھتے ہین جنمین وہ ہمپر ظاہر ہوتا ہو اسلئے ہم کسی شئے کا علم مطلق نہین رکھتے بلکہ اضافی۔ جسقدر ہماری قولے اور ان قوانے کے خاص خاص کیفیات اور وجود ون کے قولے سے مختلف ہین اسیقدر ہمارا علم اشیا انکی علم اشیاء سے مختلف ہے۔ ادراک کسی آدمی کا بذریعہ سبز عینک کے کسی اور آدمی کے ادراک سے جو بغیر عینک کے دیکھتا ہے مختلف ہے فیساغورث اپنی اس رائے سے کہ انسان عالم کا مقیاس ہے اسی مسئلہ کی تائید کرتا ہے۔

مادہ کی بابت ہم فقط یہ جانتے ہین کہ وہ ابعاد ثلثہ رکھتا ہے مصمت ہوتا ہے۔ قابل تقسیم ہوتا ہے کسی نہ کسی شکل مین ظاہر ہوتا ہے لیکن یہ تمام ظہورات اور خواص ہمیشہ مجتمع پائے جاتے ہین اور ہم انکا خیال فقط اسطور پر کرسکتے ہین کہ وہ کسی شی مین مجتمع ہین اور اس مجہول شئے کا نام جسمین یہ خواص مجتمع ہین محل رکھتے ہین۔ جب کہ لفظ محل سے مراد وہ شئے ہو جو ظہور ابعاد ثلثہ ظاہر کرے تو ہم اسکو مادہ کہتے ہین اور جب اسسے مراد وہ شئے ہو جو علم۔ تاثر۔ ارادہ۔ خواہش وغیرہ حالتین ظاہر کرے تو ذہن کے نام سے موسوم کرتے ہین ذہن کی بابت ہم فقط یہ جانتے ہین کہ وہ ارادہ کرتا ہے۔ جانتا ہے فکر کرتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ذہن اور مادہ کا علم فقط انکے ظہورات اور خواص

کے وساطت سے حاصل ہوسکتا ہے اور بذاتہم وہ مجہول ہین انکے وجود کا علم خواص و ظہورات
معلومہ کے وجو سے بطور نتیجہ کے استدلال کیا جاتا ہے اور ان دونوہین تمیز فقط استدلالاً حاصل ہوتی
ہو یعنے اس امر سے کہ ان کے خواص و ظہورات آپسمین مشابہ نہین ہین بلکہ ایسی ہین کہ انکا ایک ہی
جوہر سے تعلق ہونا محال ہے اس سے ثابت ہوا کہ ذہن اور مادہ کا علم جو ہم رکھتے ہین فقط اضافی ہے
ارسطو سے لیکر زمانہ حال تک اکثر فلسفی اسکو امر واقع مانتے چلے آئے ہین چنانچہ کسین سے پہلے
جسکے ہیملٹن کے برخلاف) کئی معاون انگلستان ہین بن گئے بشری علم کا اضافی ہونا تسلیم
کیا جاتا تھا ارسطو کا قول ہے کہ ذہن اپنی ذات کو بلا وسایل نہین جانتا بلکہ اپنی کیفیات کے
ذریعہ سے اسکو اپنی ذات کا علم حاصل ہوتا ہے۔ سینٹ آسٹن کہتا ہے کہ جب ہم مادہ کو
جاننے ہین کوشش کرتے ہین توہم جاہل ہوجاتے ہین اور جب ہم اسکی واقفیت نہین رکھتے
توہم اسکو جانتے ہین می لنگ تھان کہتا ہے کہ اشیاء مطلق ہماری آنکھون مین نہین پہونچتی
ہین فقط انکی تصویرین پہونچتی ہین سکی لی جر دکلان کہتا ہے کہ ہمکو ذہن یا مادہ کا علم صرف انکی ظہورات کے
ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ہیملٹن کا مسئلہ کہ کل علم بشری اضافی ہے
ہیملٹن صاحب کی اختراع کی ہوئی رائے نہین لیکن زمانہ حال ہین بعض فلسفی ایسے ہین جو
اسپبات سے کہ وجود مطلق شے مجہول ہے انکار کرتے ہین انکی برخلاف یہہ دلایل پیش ہوسکتے ہین
اول ممکن ہے کہ اشیاء مین اُن خواص کی نسبت جنکے ادراک کرنے کی طاقت
ہمارے قوائے مدرکہ رکھتے ہین زیادہ خواص موجود ہون
دوم ممکن ہے کہ وہ خواص جو ہمکو معلوم ہوتے ہین اسطرح نہ معلوم ہوتے ہون کہ جس تشکل
مین وہ فی الحقیقت موجود ہین مثلاً اشیاء خارجی کا ادراک ذہن بلا وساطت نہین کرسکتا بلکہ جو علم
اسکو حاصل ہوتا ہے اسپر بہت سے وسایل عمل کرکے اسکی ہئیت بدل ڈالتے ہین مثلاً
گو کہ آفتاب ایک بہت ہی بڑا جرم ہے لیکن فاصلہ کے باعث ہمین
چھوٹا نظر آتا ہے

غرض علم اضافی

علم کے اضافی ہونے سے یہہ غرض ہے کہ جو کچھہ ہم جانتے ہین اپنے قوائے کی خاص حالت کے لحاظ سے جانتے ہین۔ اس دعوے کو عموماً سب فلسفیون نے تسلیم کیا ہے لیکن اسپر دو اعتبارات سے نظر کیجاتی ہے۔

(الف) ہم یہہ نہین کہہ سکتے کہ تمام موجودات کا علم ہمکو حاصل ہے۔

یعنے وہ چیز جسکا علم ہمکو حاصل نہین ہے درحقیقت موجود نہین ہے بلکہ ہم فقط اُسی قدر علم رکھتے ہین جسقدر ہمکو قوائے دیئے گئے ہین مثلاً ایک شخص جو اندھا مادرزاد ہے رنگ کا تصور نہین کرسکتا لیکن گروہ انکار کرے اور کہے کہ ایک ایسی شئے مثلاً رنگ کا وجود ناممکن ہے تو اور اشخاص کو جو رنگ کے ادراک کی قوت رکھتے ہین اُسکا کہنا کیسا لغو معلوم دیگا اور اسیطرح سے فرض کرو کہ ایک پتھر پر چار مختلف زبانون مین مختلف مضمون کچھہ کہے ہوئے ہین تو اگر کوئی شخص جو فقط ایک زبان سمجھ سکتا ہے یہہ کہے کہ اس پتھر پر اور کچھہ لکھا ہوا نہین ہے تو اُسکا یہہ کہنا خلاف عقل ہوگا اور اسیطرح سے اگر ہم یہہ عقیدہ رکھین کہ دنیا مین فقط وہی اشیاء ہین جنکا ہماری حواس خمسہ اور قولے ادراک کرسکتے ہین تو ہم بیشک غلطی پر ہونگے۔ ممکن ہے کہ کسی اور سیارے کے باشندے جنکو خدا نے ہماری نسبت زیادہ قوائے عطا کئے ہون اس دنیا کا زیادہ مکمل علم رکھتے ہون۔

(ب) ہم یہہ نتیجہ نہین نکال سکتے کہ اگر ہمارے قوای کی تعداد زیادہ کردی جائے تو ہم عالم کے مادی اور ذہنی ظہورات کے حقیقی علم حاصل کرنیکے قابل ہوجائینگے بلکہ اس حالت مین بھی ہمارا علم اضافی رہیگا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھہ ہم جانتے ہین وہ ایسا نہین جانتے جیسا کہ حقیقت مین ہے بلکہ جیسا کہ ہمین معلوم ہوتا ہے کہ ہے اور یہہ علم کئی اجزا سے ملکر بنا ہے بعض اجزا تو شے معلومہ سے پیدا ہوئے ہین اور بعض اُس وسیطہ سے پیدا ہوئے ہین جسکے ذریعہ سے ہم اس شئے کو جانتے ہین اور بعض اجزا خود قوت مدرکہ سے پیدا ہوئے ہین۔ فلسفہ کی بڑی غرض

یہہ ہے کہ ان اجزا کی تشریح کرکے ان مین تمیز کرے - اگر ایسا نہ کیا جائے تو اسیات کا اندیشہ ہوسکتا ہے کہ طالب حکمت گمراہ ہوکر خیالی یا مادی مذہب کیطرف مائل ہوجائیگا -

مِل صاحب اعتراض کرتا ہے کہ ہیملٹن مسئلہ مذکورہ بالا مین یہہ ثابت کرتا ہے کہ ہم اشیاء کی حقیقت کا علم نہین رکھتے لیکن آگے بڑھکر ادراک کے مسئلہ مین یہہ کھتا ہے کہ ذہن اشیاء حقیقی کا بلا واسطہ علم رکہتا ہے اور اسطرح سے ہیملٹن پر تناقض کا الزام آسکتا ہے لیکن مل صاحب کا یہہ اعتراض غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہیملٹن دونو مسئلو نمین مختلف اشیاء کا ذکر کرتا ہے - علم کے اضافی ہونے کے مسئلہ مین شئے حقیقی سے وہ شئے مراد ہے جو اشیاء محسوسات کے نیچے غیر معلوم ہوتی ہے -

اور ادراک بلا وساطت کے مسئلہ مین اُسکی مراد وہ شئے محسوس ہے جسکا علم ہمین بلا وساطت حاصل ہوتا ہے -

تعریفات

علم کے اضافی ہونے کی بحث مین ہم بیان کر آئے ہین کہ موضوع اور محل غیر معلوم اور انکی خواص اور ظہورات معلوم ہوتے ہین اسلئے الفاظ کے دو سلسلے ہوجاتے ہین -

اول وہ الفاظ جنسے اشیائے اضافی و معلومہ کا اظہار ہوتا ہے مثلاً کیفیت - حالت - صفت - صورت -

کیفیت سے مراد کسی چیز کے وجود کا طریقہ ہے - حالت سے بھی یہی مراد ہے اور اسمین بدلنے والی اور مستقل کیفیات بھی شامل ہین اسبات کا خیال رکھنا چاہئیے کہ اس لفظ کے معنے محدود ہوگئے ہین یعنے ذہن کی حالت تاثیر پذیر - وہ صفات جنکے وجود پر ذہن کا وجود منحصر ہے صفات ضروری کہلاتی ہین اور جنکا وجود ضروری نہین اتفاقی کہلاتے ہین - صورت کے معنے ظہور کے ہین جو اصطلاحی لفظ ہے

دوم وہ الفاظ جو اشیاء مطلقہ و نامعلومہ کو تعبیر کرتی ہین مثلاً -

(۱) موضوع - اسکے لفظی معنے وہ شئے ہے جو ظاہر کے نیچے رکھی ہوئی ہو خواہ وہ شئے مادی

ہو یا ذہنی لیکن حال مین اسکا استعمال فقط ذہن کے واسطے کیا جاتا ہے اسکا نقیض لفظ خارج عن الذہن ہے

(ب) محل اسکے دو معنے ہین شئے موجودہ یا وہ شئے جسپر صفات مبنی ہین۔
اشیاء مطلقہ کے باب مین جنکو یہہ الفاظ ظاہر کرتے ہین فلسفیون نے تین غلطیان کہائی ہین
(۱) بعض تو ذہن مطلق کا بالکل انکار کرتے ہین اور کہتے ہین کہ ذہن صرف ظہورات باطنی کا متمم ہے یہہ رائے قابل اعتبار نہین کیونکہ تعقل کے اصول اولیہ کی تکذیب کرتی ہے اور نیز اُس ضروری ذہنی رغبت کے نا موافق ہے جس سے ہم تمام ظہورات کو اس چیز کے متعلق کرتے ہین جس پر وہ مبنی ہین۔
(۲) بعضون نے اپنے تفکر کو ذہن مطلق کے جانب مصروف کیا ہو اور ظہورات ذہن کا کچھ خیال نعین کیا لیکن یہہ بھی غلط ہے کیونکہ فقط ظہورات تحقیقات فلسفی کے احاطہ مین ہین اور ذہن مطلق تک ہماری عقل نہین پہنچ سکتی۔
(۳) بعض نے چند ظہورات کو اور ظہورات کی بنیاد فرض کر لیا ہے مثلاً ڈی کارٹ نے تفکر کو ذہن کا مرادف خیال کیا ہے لیکن تفکر تو ایک ظہور ہے اور وہی اعتراض جو پہلے غلطی کے برخلاف لائے گئے تھے اسپر بھی لائے جاسکتے ہین۔
(ج) ذہن - ارسطو ذہن کی تعریف اسطرح کرتا ہے کہ ذہن وہ شئے ہے جو ادراک کرتی ہے فکر کرتی ہے اثر پذیر ہوتی ہے - ارادہ کرتی ہے - خواہش کرتی ہے اسلئے یہہ تعریف من حیث الشی نہین بلکہ من حیث النتایج ہے یعنے ذہن کی ماہئیت کی بابت ہم کچھ نہین جان سکتے الّا بواسطہ اسکی صفات کے اس تعریف کو سب فلسفیون نے بیان لیا
(د) الۂ تعقل تعقل ہر ایک علم کے لئے ضروری ہے اور وہ فقط ایک ظہور اور قوت ہے جو موضوع مین پائی جاتی ہے - ادراک تاثر خواہش اور ارادہ کے امکان کے لئے یہہ امر ضروری ہے کہ ہم ان ذہنی افعال کو بھی جانین پس تعقل ان ذہنی افعال کا جاننا ہے ۲ تعقل وہ شئے ہے

جس سے یہہ عالم متعلق ہے اسلئے آلۂ تعقل فقط ذہن کی ایک کامل تعریف ہے۔ فلسفہ کی اصطلاح مین لفظ موضوع کا استعمال ذہن یا آلۂ متفکرہ کے لئے کیا جاتا ہے اور اسکا نقیض لفظ خارج عن الذہن یا شئے خارجی ہے اسلئے باطنی اُس شئے کو کہتے ہین جو آلۂ متفکرہ سے تعلق رکھے اور خارجی اوس شئے کو جسکا وجود قدرت مین ذہن سے خارج پایا جاوے

الفاظ باطنی اور خارجی مین پوری تمیز نہ کئے جانے سے ہے فلسفہ ریڈ بہتیرون کی سمجھہ مین نہین آیا مثلاً ابرا ڈون ریڈ کے اصلی مطلب کو بالکل نہ سمجھہ سکا۔

(۵) اب یہہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ انا اور انسان کا کس شئے پر اطلاق کرنا چاہئے۔ جسم پر ان الفاظ کا اطلاق نہین ہوسکتا کیونکہ انسان جسم کو کام مین لاتا ہے نیز جسم قریباً سات سال کے عرصہ مین بالکل بدل جاتا ہے اور بغیر بدلنے انا کے ناقص کیا جاسکتا ہے نہ اُسکا اطلاق جسم کے اعضاء و جوارح پر ہوسکتا ہے۔ کیونکہ اُنسے بھی انسان کام لیتا ہے اسلئے انسان جسم سے مختلف شئے ہے اور وہ چیز جو جسم سے کام لیتی ہے ذہن ہے اسواسطے ذہن انسان ہے۔ یہہ ثبوت افلاطون نے اس مکالمہ مین دیا ہے جو اُسکے شاگرد ایلسے بائی ڈیز اور اُسکے درمیان واقع ہوا تھا افلاطون کہتا ہے کہ مین نہ تو جسم ہون اور نہ جوارح اور نہ وہ شئے ہون جسکو تفکر کہتے ہین کیونکہ جسم جوارح۔ اعضا و تفکر ہمیشہ بدلتے رہتے ہین اور مین ہمیشہ یکسان رہتا ہون جوارح جسمانی ممکن ہے کہ ناقص یا معدوم ہوجاوین لیکن باوجودیکہ مین ہر عضو جسمانی سے محروم کیا جاؤن میرا وجود ویسا ہی قایم رہیگا۔ اسیطرح تفکرات بھی بدلتے رہتے ہین لیکن انا مسلم رہتا ہے جوارح جسمانی اور تفکرات مین فرق یہہ ہے کہ بغیر تفکر کے مین تصور نہین کرسکتا کہ مین موجود ہون یعنے کسی نہ کسی قسم کے تعقل کا ہونا ضروری ہے اور تفکر کا بند ہوجانا گویا وجود ذہن کا باطل ہونا ہے لیکن تفکر ظاہری انا ء مطلق سے مختلف ہے وجود انا کے تعقل پر ہے وجود تفکر منحصر ہے کیونکہ ہر ایک فعل ذہنی اس واقعہ کو ظاہر کرتا ہے کہ جو شئے تفکر کرتی ہے انا ہے اور وہ شئے جو تخیلات مین تصرف کرتی ہے انا ہے اور وہ شئے جو کسی بات کو یاد رکھتی ہے انا ہے علاوہ برین انا ہر تفکر

مین ایک ضروری جزو ہے اقل بدرک مین بہی کوی ظہور معہ انا ہوگا اسلئے علم ذہنی مین انا کے ظہورات کی بحث ہوتی ہے۔

اور الفاظ کی تعریفات

(۱) **دعوی مفروضی** جبکہ ہم کسی واقعہ کی توجیہ کسی معلوم علت کے ذریعہ سے بیان نہین کرسکتے تو بمقتضائے طبیعت انسانی اسکی کوی نہ کوی ایسی علت قایم دیتے ہین جس سے اسکا کچھ ظاہر تعلق پایا جاوے اور جو تصدیق ہم عارضی طور پر قائم کرتے ہین اسکو دعوی مفروضی کہا جاتا ہو لیکن مفروضی کی وضع کرنے سے پہلے چند باتونکا لحاظ ضروری ہے۔

(۱) یہہ تحقیق کرنا چاہیئے کہ واقعہ زیر بحث حقیقت مین موجود ہے مثلاً اس سے پہلے کہ ہم بہوت پریت کے لئے علت قایم کرین ہمین ثابت کرنا چاہیئے کہ وہ حقیقت مین موجود ہین۔

(۲) یہہ دریافت کرنا ضروری ہے کہ واقع زیر بحث کی توجیہ کسی علت معلومہ سے نہین ہوسکتی اور جبکہ دعوی مفروضی کی ضرورت اسطرح ثابت ہوجاوے تو اسمین ان باتونکا ہونا ضروری ہے

اول اسکا ایک جزو دوسری جزو کی تردید نہ کرتا ہو۔

دوم۔ اس سے واقعہ زیر بحث کی توجیہ کامل طور سے ہوسکتی ہو۔

سوم۔ توجیہ کرنے کی علاوہ وہ کسی اور دعوی مفروضی پر منحصر یا مبنی نہ ہو۔

(ب) **نظر اور عمل** الفاظ نظر اور نظری اور عمل اور عملی باہم متضاد ہین۔ نظر فقط جاننے کو کہتے ہین اور عمل کسی فن یا علم کے استعمال کو اگرچہ یہہ الفاظ علیحدہ علیحدہ ہین لیکن تاہم ایک دوسرے پر منحصر ہین اور ان مین کسی طرحکا تناقض نہین کیونکہ ایک لفظ کے مفہوم مین دوسرے کا اشارہ ہے نظر اُن اصول کے علم کو کہتے ہین جنکے ذریعہ سے عمل کی غایت حاصل ہوتی ہے۔ مفروضی اور نظری بعض اوقات لفظ خیالی کے مرادف مستعمل کئے جاتے ہین۔ لیکن لفظ نظری کے یہہ معنے زبان فلسفی مین نہین آتے نظر مین ہمیشہ علم ضمناً شامل ہوتا ہے یعنے کسی شئے کے اصول اور اسباب کا علم۔ فلسفہ عملی اور نظری کا آپسمین وہ تعلق نہین ہے جو لفظ عمل اور نظر مین ہے

کیونکہ فلسفہ عملی بین نظر یعنے علم بہی شامل ہے جس سے خاص استعمال غرض ہو - اور فلسفہ نظری فقط علم کو کہتے ہین -

(ج) قوت - لاک صاحب کہتے ہین کہ قوت دو طرح کی ہوسکتی ہے -

(۱) کسی تبدیلی پیدا کرنی کی قابلیت (۲) کسی تبدیلی سے موثر ہونیکی قابلیت - اول کو قوت فعلی دوم کو قوت انفعالی کہتے ہین - ریڈ لاک کے اس تقسیم پر اعتراض کرتا ہے اور کہتا ہے کہ قوت کو انفعالی کہنا ایک لفظ کا غلط استعمال ہے اور نہ کسی اور مصنف نے لفظ قوت انفعالی کا استعمال کیا ہی لیکن ریڈ غلطی پر ہے کیونکہ (۱) یہہ تمیز اول ہی اول ارسطو نے کی تہی (۲) بدلنے کے امکان یا کسی تبدیلی سے موثر ہونیکی قابلیت کو قوت کہنا غلط نہین معلوم ہوتا (۳) لاک کی پہلے ہر حکیم نے فلسفہ مین اس مشہور تمیز کو قایم رکہا پس علم ذہنی مین لفظ قوت قوت فعلی اور نیز قابلیت انفعالی کے لئے مستعمل ہوسکتا ہے -

قوت فعلی کو قوت اور قوت انفعالی کو قابلیت کہتے ہین -

(د) طبیعت اور عادت طبیعت قدرتی اور عادت کسبی رغبت فعل ہے - عادات ایک ہی فعل اور ایکہی انفعال کے تکرار سے پیدا ہوتی ہین مگر عادت بہ نسبت طبیعت کے زیادہ قابل تبدیل ہے طبیعت بہی عمل اور مشق سے کچھ موثر ہوسکتی ہے - اور عادت بہی طبیعت کی مانند مستقل اور مضبوط ہوسکتی ہے - ایسی عادت کو طبیعت ثانی کہتے ہین -

(ہ) وجود بالفعل اور وجود بالقوۃ - وجود بالفعل سے یہہ مراد ہے کہ فلان چیز بالفعل موجود ہے اور وجود بالقوۃ اس امر کے امکان کو کہتے ہین کہ فلان چیز کسیوقت موجود ہوسکتی ہے ہی وجود بالقوۃ کے لئے الفاظ - قوت - قابلیت - استعداد - عادت - طبیعت وغیرہ استعمال کئے جاتے ہین وجود بالفعل کے لئے الفاظ فعل عمل حالت وغیرہ - ممکن ہی کہ فعل موجود نہو لیکن قوت فعلی ہمیشہ موجود رہتی ہے - اسطرح سے ممکن ہی کہ کوئی حالت موجود نہو لیکن استعداد ہمیشہ موجود رہتی ہے قوت وہم وجود بالقوۃ رکہتی ہی فعل وہم وہی طاقت ہی کہ وجود بالفعل رکہتی ہے

لکچر گیارہوان

کیفیات ذہنی کی تقسیم اور تعقل کا بیان

(۱) تعقل تمام کیفیات ذہنی کی بنا ہے اور وہ ایک اندرونی روشنی ہے جسکے ذریعہ اُن تمام کیفیات کا علم ہم پر واضح ہو جاتا ہے جو ذہن مین پیدا ہوتے ہین۔ تعقل ایک ساذج اور ناقابل تقسیم کیفیت ہے اور یہہ مختلف اقسام کا نہین ہوتا بلکہ ایک عام قوت ہے جو تمام کیفیات ذہنی پر حاوی ہے۔

(۲) کیفیات ذہنی تین جماعتون مین تقسیم ہو سکتے ہین اول قواے علمیہ دوم تاثرات سوم تمنیات تمثیل۔ مین ایک تصویر دیکھتا ہون سب سے پہلے مین یہہ پہچانتا ہون کہ یہہ چیز تصویر ہے اس کیفیت کو کیفیت علمیہ کہتے ہین لیکن فقط یہی ایک کیفیت ہمارے ذہن مین نہین ہوتی بلکہ اگر یہہ تصویر کسی اوستاد کے ہاتہہ کی بنی ہوی ہو تو اُسکے دیکھنے سے ہمین ایک طرح کی خوشی اور اگر بہدی بنی ہوئی ہو تو ناخوشی ہوتی ہے یہہ کیفیت تاثر کہلاتی ہے اسکے بعد یہہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اسکو برابر دیکھے جاؤن یا خرید لون یہہ کیفیت کیفیت تمنائی کہلاتی ہے۔

(۳) اول ہی اول اس تقسیم کو کینٹ ایک جرمن فلسفی نے وضع کیا تھا اور بعدہ تمام جرمن فلسفیون نے باستثناء کرگ اسکو اختیار کر لیا۔ لیکن انگلستان مین وہی پرانی تقسیم قواے عقلی اور فعلی کی رائج ہے یہہ تقسیم ناقص ہے کیونکہ یہہ تینون قسم ایک دوسرے سے متباین نہین ہین یعنے تمام افراد تقسیم کیفیت علمیہ مین داخل ہین تمام کیفیات اسقدر پیچیدہ اور ایکدوسرے سے ملحق ہین کہ ان کی تقسیم صاف مثل اشیاء خارجی کے بالکل نا ممکن ہے تو بہی ہم فلسفہ ذہنی کی تقسیم فرضی طالب کے سمجھانے کے لئے تین اقسام مذکورہ بالا مین کرتے ہین لیس وجوہات ذیل سے معلوم ہو گا کہ یہہ تقسیم کافی ہے

(۱) تمنیات اور تاثرات مین ایک ایسی صفت موجود ہوتی ہے جو فقط قوت علمیہ مین نہین پائی جاتی یعنے علم فعل باطنی اور خارجی دونو ہی تاثر فقط کیفیت باطنی ہے۔ تمنا مین رغبت خارجی ہوتی ہے۔

(ب) یہہ ممکن ہے کہ ایک ایسی مخلوق کا تصور کیا جاوے جسمین قوت علمیہ موجود ہو لیکن تاثرات اور تمنیات بالکل نہون۔

(ج) علم اور تاثرات کا تصور بغیر تمنیات کے کرسکتے ہین لیکن تاثرات یا تمنیات کا بغیر علم کے اور علم اور تمنیات کا بغیر تاثرات کے تصور کرنا ناممکن ہے۔

اسلئے سب سے پہلے تعقل کا ذکر کیا جائیگا اسکے بعد قوائے علمیہ۔ پھر تاثرات۔ پھر تمنیات کا۔

(۴) تعقل کی تعریف نہین کرسکتے اور جن لوگون نے تعریف کرنے کی کوشش کی انہون نے اس مضمون کو زیادہ تر مبہم کردیا ڈاکٹر براؤن اور اور فلسفیون نے تعقل کی تعریف اسطرح کی ہے کہ تعقل ایک قسم کا تاثر ہوتا ہے اور اسیطرح بعض کہتے ہین کہ تعقل ایک قسم کا علم ہوتا ہے لیکن دونو صورتون مین دور لازم آتا ہے کیونکہ تاثر اور علم ایسے اشیاء ہین جنکا ہمین تعقل ہے اس سبب سے بجائے تعریف کی کوشش کرنیکے عموماً ایسا کیا جاتا ہے کہ تعقل کی تشریح کر دیا کرتے ہین یعنے یعنے ان واقعات کا جو تعقل مین شامل ہین مقابلہ کیا جاتا ہے مثلاً جب ہمین کسی چیز کا علم ہوتا ہے تو اسوقت یہہ علم بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہم اس چیز کا علم رکھتے ہین اور یہہ فقرہ کہ مین جانتا ہون کہ مین جانتا ہون اس فقرہ کے مساوی ہے کہ مجھے تعقل ہے کہ مین جانتا ہون۔

اگرچہ تعقل ایک سادہ فعل ہے لیکن وہ دو اشیاء یعنے انا اور اسکے کیفیات کے درمیانی تعلق کو ظاہر کرتا ہے تعقل مین تین چیزین پائی جاتی ہین

ہمکو ان تشریحات کا لحاظ رکھنا چاہئیے کہ تعقل کی تشریح کرنے مین دو طریقے اختیار کئے جاسکتے ہین باطنی اور خارجی طریقہ باطنی مے ہم تعقل مین نظر ڈالکر اسکے ہدایات کو درج ذہن کرتے ہین یہی طریقہ ہیملٹن نے اختیار کیا ہے طریقہ خارجی ان واقعات کو جو تعقل مین ظاہر ہوتے ہین موافق انکی ظاہری صورت کے منظور نہین کرتا بلکہ انکی پیدایش کے حال کی تحقیقات کرتا ہے اس طریقہ مین اسبات کا معلوم کرنا مقصود نہین ہوتا کہ ذہن اب کیا منکشف کرتا ہے بلکہ یہہ غرض ہوتی ہے کہ ہدایات تعقل کیا ہین آیا وہبی ہین یا تجربی بموجب اس طریقہ کے اصول اولیہ تجربہ مین منتقل کرنا اور یہہ ثابت کرنا کہ وہ رفتہ رفتہ پیدا ہوتے رہے ہین ممکن ہے اس پچھلے طریقہ کو خصوصاً مل صاحب نے استعمال کیا ہے *تعقل سے کیفیات ذہنی کا علم مراد ہے اور یہہ انکی امکان کی ایک ضروری شرط ہے

اول - ذہن یعنی وہ شے جو علم رکھتی ہے -

دوم کیفیت معلومہ یعنے جسکا علم حاصل ہوتا ہے -

سویم - علم جو ذہن اپنی کیفیت کا رکھتا ہے

تعقل اور علم حقیقت مین دو مختلف چیزین نہین ہین بلکہ ایک ہی چیز ہے جسپر مختلف اعتبارونسے غور کیا جاتا ہے تعقل علم مین اور علم تعقل مین ضمناً شامل ہوتا ہے اور اگرچہ وہ بذاتہم ایکدوسیر سے جدا نہین ہوسکتے لیکن تاہم وہ واسطے تشریح فلسفی کے بلحاظ اپنے ارتباطون کے غور کیجا سکتی ہین - مثلاً علم ہندسہ مین اگرچہ ایک مثلث اپنے اضلاع وزوایا سے جدا نہین کیا جاسکتا تاہم انہین سے ہر ایک اور انکے باہمی ارتباط پر علیحدہ علیحدہ غور کیا جاسکتا ہے ایسا ہی فلسفہ مین جبکہ کسی فعل علمیہ پر بلحاظ اسکے اُس ارتباط کے جو وہ ذہن سے رکھتا ہے غور کرنا پڑتا ہے تو ایک ایسی اصطلاحی لفظ کا رکھنا جسمین معنے مطلوبہ صاف طور سے پائے جائین مفید ہوتا ہے - مثلاً وہ علم عام جو تعقل مین شامل ہے تمام خاص علوم سے علیحدہ ہے اور ایک علیحدہ لفظ اس عام معنے کے ظاہر کرنے کیواسطے ضروری ہے افلاطون اور ارسطو اس معنے تک پہنچ گئے تھے جو اب تعقل کے ہین اگرچہ بہترین شاگردان افلاطون اور ارسطو تک کوئی خاص لفظ اس معنے کیواسطے مستعمل نہوا - بموجب رائے افلاطون اور ارسطو ذہن اپنے افعال کا علم رکھتا ہے لیکن پہلے پہل ڈی کارٹ نے خاص لفظ تعقل کیواسطے قایم کیا -

تعقل کی شرائط عظیمہ

تمام فلسفی اسبات پر متفق ہین کہ تعقل ایک علم ہے جو ذہن اپنے افعال اور کیفیات کی بابت رکھتا ہے لیکن چند شرائط ایسی ہین جنکا تعقل کی اجزا خیال کرنا چاہئیے اور جنکے بغیر وہ معنے جو تعقل سے مفہوم ہوتے ہین قایم نہین رہ سکتے -

(۱) تعقل مین علم واقعی پایا جاتا ہے ہم نہین جانتے کہ ۷ + ۹ = ۱۶ تاوقتیکہ یہ امر ہمارے ذہن کے سامنے حقیقتاً موجود نہو -

(ب) اسمین علم بلا واسطہ پایا جاتا ہے کیونکہ ہم نہین کہہ سکتے کہ ہمکو واقعہ گذشتہ کا تعقل ہے اسمین اس شئے کا علم پایا جاتا ہے جو حقیقتاً موجود ہے نہ اس شئے کا جو بواسطہ کسی اور شئے کے ظاہر کی گئی ہو چونکہ کسی واقعہ گذشتہ کا علم ہمکو بذریعہ قوت حافظ کے ہوتا ہے اسواسطے علم واقعہ گذشتہ تعقل نہین ہے اگرچہ علم عمل حافظ تعقل ہے گوکہ ریڈ اور سٹوارٹ کی بھی یہی رائے ہے لیکن وہ اسبات کو نہین مانتے کہ تمام علم بلا واسطہ تعقل ہے۔

(ج) اسمین تمیز بھی پای جاتی ہو کیونکہ کسی چیز کے تعقل سے پیشتر یہہ ضروری ہے کہ ہم اُس کو اُس چیز سے تمیز کرین جو اُس سے علیحدہ ہے مثلاً۔

(۱) ہر فعل تعقل مین ہم انا کو غیر انا سے تمیز کرتے ہین۔

(۲) ایک حالت ذہنی کو دوسری حالت سے تمیز کرتے ہین۔

(۳) ہم کسی شئے کا تعقل جب ہی رکھتے ہین کہ اُس شئے کو اور ونسے تمیز کرین اسلئے تمیز ایک ضروری شرط تعقل ہے یعنے۔

(۴) تعقل مین تصدیق پای جاتی ہے کیونکہ تمیز صرف اس نسبت کا اثبات یا سلب ہے جو ایک شئے دوسری شئے سے رکھتی ہو پس عام راے کہ تصدیق ایک پیچیدہ عمل ہے غلط ہے تصدیق ایک سادہ فعل ذہن ہے اور تعقل مین یہہ ضمناً شامل ہوتا ہے۔

(۵) تعقل فقط بواسطہ حافظہ ممکن ہے کیونکہ بغیر حافظہ ہم ایک ذہنی حالت کو دوسری ذہنی حالت سے تمیز نہین کر سکتے اور نہ انکے سلسلے اور اقسام کا اور نہ انا کا علم رکھ سکتے ہین۔

لکچر بارہوان و تیرہوان

تعقل کی خاص شرایط اور اسکا تعلق اور قوای علمیہ سے

جن شرایط پر اب تک بحث ہوی انکو عموماً حکماء نے تسلیم کیا ہے اب اُن شرایط کا بیان ہوگا جنکو بعض مانتے ہین اور بعض نہین مانتے۔

(۱) تعقل سے مراد علم ہے یعنے اسکے دایئرہ کی وسعت ہماری تمام قوائے علمیہ حاوی ہر یہہ کوی خاص اور علیحدہ قوت نہین ہے بلکہ ہمین کل ذہنی افعال اور انکی معمول علیہم شامل ہین ریڈ تعقل کو ایک خاص قوت مانتا ہے اور اسکا مقابلہ اور قوائے ذہنی سے کرتا ہے۔ سٹوارٹ بھی تعقل کو توجہ اور تفکر سے تمیز کرتا ہے۔

ڈاکٹر براؤن کہتا ہے کہ تعقل کا اور قوائے علمیہ سے متبائن ہونا یعنے ایک خاص قوت ہونا فلسفیون نے عموماً تسلیم کیا ہے یہہ قول غلط ہے۔ سچ ہے کہ ریڈ اور اور فلسفیون نے تعقل کو ایک خاص قوت مانا ہے لیکن تمام بڑے بڑے فلسفیون نے تعقل کو ایک عام قوت کہنا پسند کیا ہے۔

(ب) ریڈ کہتا ہے کہ ہمکو فعل ذہنی کا تعقل ہوتا ہے لیکن اسکے معمول علیہ کا تعقل نہین ہوسکتا یعنے مین فعل حافظہ کا تعقل رکہتا ہون لیکن اُسکے معمول علیہ کا جو میرے حافظہ مین ہر تعقل نہین رکہتا۔ یہہ اس اصول کے برخلاف ہے کہ کسی قوت کے فعل کا تعقل اس قوت کے معمول علیہ کا تعقل ہے اور یہہ اصول اس امر سے ثابت ہے کہ اُن اشیاء کا علم ایک ہے جنمین باہم قریبی رشتہ ہو مثلاً خاوند کے خیال سے جورو کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ نیکی سے بدی کا خیال۔ انا سے غیر انا کا خیال۔ ہمارا تمام علم جاننے والے موضوع (ذہن) اور معلوم خارج عن الذہن کے درمیان ایک تعلق ظاہر کرتا ہے اِسلیئے یہہ بات کہ ہمکو فعل کا تعقل ہو اور

اسکے معمول علیہ کا جس سے وہ فعل متعلق ہو کچھ بھی علم نہو - ناممکن ہے
(ج) ہاےڈ اور سٹوارٹ نے تعقل کو اور قواے سے بھی تمیز کیا ہے انہین قولُے
سے ہم ثابت کرسکتے ہین کہ تعقل ایک عام قوت ہے -

(۱) واہمہ

ہاےڈ اور سٹوارٹ کہتے ہین کہ وہم کا تعلق اُس شئے سے ہے جسکا نہ کوی وجود ہے
اور نہ تھا یا اس شئے سے جو بعید یا غیر حاضر ہو اسلئے جب ہم کسی شئے کا تصور کرتے ہین تو
دل کا ایک حقیقی عمل موجود ہوتا ہے اور ہر ایک ایسے عمل کا کوئی معمول علیہ ضرور ہونا چاہئیے
جب ہم قنطورس کا تصور کرتے ہین تو ہمین ذہن کے عمل کا تعقل ہوتا ہے لیکن اسکی معمول علیہ کا
نہین ہوتا جو حقیقت مین موجود نہین - لیکن ہاےڈ کی اسی دلیل سے یہہ ثابت ہوسکتا ہے قوت واہمہ مین ذہن
کا عمل اور اسکا معمول علیہ ایک ہی شئے ہوتی ہے قنطورس جسکا تصور کیا گیا ہے اور تصور
کرنے کا عمل ایک اور ناقابل تقسیم شئے ہے چنانچہ قنطورس معمول علیہ بھی ہے اور قوت واہمہ
کا عمل بھی ہے - جبکہ اسے باعتبار وجود ممکن کے دیکھتے ہین تو وہ قوت واہمہ کا معمول علیہ ہو
ہے کیونکہ جو چیز قابل تصور ہے وہ ممکن بھی ہوتی ہے - اور عمل اس اعتبار سے کہا جاتا ہے
کہ جب یہہ خیال کرین کہ ذہن نے اسے پیدا کیا ہے - اسلئے ہم اپنے اس فعل کا تعقل
کہ ہم کسی شئے کا تصور کر رہے ہین بغیر اس شئے متصورہ کے تعقل کی نہین رکھ سکتے -

(۲) قوت حافظہ

ہاےڈ کے مذہب کے مطابق قوت حافظہ کا معمول کوی شئے گزشتہ ہونی چاہیئے جو چیز موجود
ہے وہ قوت حافظہ کا معمول نہین ہوسکتی جیسے کہ شئے گذشتہ ادراک کی معمول علیہ نہین ہوسکتی
لاک کا یہہ مذہب کہ شئے گذشتہ قوت ادراک کی معمول علیہ ہوتی ہے غلط ہے
ہاےڈ تعقل اور حافظہ مین اسطرح تمیز کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تعقل شئے موجودہ کا علم بلا
واسطہ ہے اور حافظہ شئے گزشتہ کا علم بلا واسطہ اسلئے ہم قوت حافظہ مین فقط عمل کا تعقل

رکھتے ہین لیکن اسکے معمول علیہ کا نہین۔
ریڈ کا یہہ مذہب صحیح ہے کہ تعقل شئے موجودہ کا علم بلا واسطہ ہے اور اس بنا پر شئے
گزشتہ اور شئے غیر حاضر اور ممکنہ کا علم بالواسطہ یا تو بالکل علم نہوا یا اس قسم کا علم ہوا جو ایک
شئے کے علم بلا واسطہ سے جو اب موجود ہے اور ذہن کے سامنے حاضر ہے اخذ کیا گیا ہو۔
علم بلا واسطہ کے لئے یہہ شرایط ضروری ہین
اول شئے معلومہ بلا واسطہ معلوم ہونی چاہئے نہ کہ کسی اور شئے کے ذریعہ سے۔
دوم وہ فی الواقع موجود ہو اور ہمارے قوائے علیہ کے سامنے موجود ہو۔ لیکن شئے گزشتہ
اب موجود نہین ہوتی اور جو موجود نہین ہوتی اسکا علم ہی بلا واسطہ نہین ہو سکتا اس بنا پر شئے گزشتہ کا
علم بلا واسطہ ناممکن ہے یہہ تمام بحث شئے معمول علیہ کے علم کی شرائط کی بابت تھی بحیثیت عمل
ذہنی کے حافظ ایک فعل علمی ہے اور جیسے کہ ہر ایک فعل علمی مین ذہن کو شئے موجودہ کا علم
ہوتا ہے اسیطرح حافظہ مین بھی ایک ایسی شئے کا علم ہے لیکن حافظہ مین شئے معمول علیہ
ہمیشہ گزشتہ ہوتی ہے اسلئے دو صورتین ہو سکتی ہین ایک یہہ کہ شئے گذشتہ کا علم
بالکل حاصل نہین ہو سکتا اور دوسرا یہہ کہ اسکا علم بالواسطہ شئے موجودہ کے ذریعہ حاصل
ہوتا ہے دوسری صورت صحیح ہے کیونکہ حافظہ مین ہم ذہن کی ایک موجودہ حالت کا علم رکھتے ہین
جو ذہن کی ایک دوسری حالت کو تعبیر کرتی ہے۔ اور اوسکے ساتھہ ہی یہہ یقین بھی ہوتا ہے کہ یہہ موجودہ
حالت اس دوسری حالت سے جسکا وجود پہلے کبھی ہو چکا ہے بالکل مطابق ہے۔ اسلئے حافظہ
مین جس شئے کا علم ہمین بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے وہ ذہن کی موجودہ حالت ہے کیونکہ ہم فقط
شئے واقعی اور حاضر کا علم حاصل کر سکتے ہین اسلئے یہہ نتیجہ نکلا کہ حافظہ علم نہین ہے بلکہ ایک
یقین ہے کیونکہ اسمین جو علم ہمکو بالواسطہ حاصل ہوتا ہے وہ ایک قسم کا استدلال ہے جو یقین پر مبنی
ہے۔ ہم علم بالواسطہ کی شئے معمول علیہ کے وجود کی بابت شک کر سکتے ہین اور اُس شئے
کی حقیقت کی بابت بھی جسکو قوت حافظہ تصویر ذہنی کے ذریعہ تعبیر کرتی ہے شک کر سکتے ہین

لیکن اگر ہمارا علم شیئے گذشتہ بلاواسطہ ہوتا تو ممکن نہ تہا کہ ہم شک کرسکتے۔

(۳) ادراک

ریڈ بالخصوص اسلئے مشہور ہوا ہے کہ زمانہ حال کے تمام فلسفیون کے برخلاف اسکا یہہ مذہب تھا کہ ذہن کو عالم خارجی کا علم بلاواسطہ حاصل ہوتا ہے تاہم وہ ادراک اور تعقل مین یہہ فرق کرتا ہے کہ تعقل سے فقط اشیاء ذہنی کا علم حاصل ہوتا ہے اور ادراک سے عالم خارجی کا۔ لیکن اشیاء مدرکہ کو احاطہ تعقل سے باہر کرتے ہین وہ خود اپنے مذہب کی تردید کرتا ہے اسکا مذہب یہہ ہے کہ جب ہم گلاب کے پہول کا ادراک کرتے ہین تو ہمین فقط پہول کی ادراک کا تعقل ہوتا ہے اور پہول جو شئے مدرکہ ہے اسکا تعقل بالکل نہین ہوتا ہم انا کا علم ایک فعل علمیہ سے اور غیر انا کا دوسرے فعل علمیہ سے حاصل کرتے ہین یہہ غلط ہے*

یہہ امر کہ ادراک کے تعقل مین شئے خارجی بہی داخل ہے مفصلہ ذیل وجوہات سے ثابت ہے

* حاشیہ۔ بہت فلسفیون نے ریڈ کا مذہب پوری طور سے نہین سمجہا اسکی وجہ یہہ ہے کہ ریڈ نے مثلاً ادراک مین ایسے الفاظ استعمال کئے ہین جنکے معنے مبہم اور شک مین ڈالنے والے ہین۔ ریڈ سے پہلے ادراک بالواسطہ کے دو مذہب تہے انہین سے ایک مذہب یہہ مانتا تہا کہ ہم شئے خارجی کو بذریعہ ایک تیسری شئے کے جسمین کچہہ صفات تو انا کی اور کچہہ صفات غیر انا کی پائی جائین معلوم کرتی ہین یہہ پیچیدہ مذہب تہا اور ریڈ کو بھی یہی معلوم تھا۔ دوسرا مذہب جو ایک سادہ دعوے مفروضی پر مبنی تہا اور جسکو ریڈ نہ سمجہہ سکا شئے ثالث کو ترک کرکے تسلیم کرتا تہا کہ فعل ادراک مین ہم بغیر کسی تصویر ذہنی کے غیر انا کو اپنے سامنے تعبیر کرتا ہے۔ ریڈ نے بھی اس شئے ثالث کو ترک کیا چونکہ اسکا یہہ مذہب تہا کہ ہمکو عالم خارجی کا تعقل نہین ہے اور نیز چونکہ اسنے الفاظ مبہم استعمال کئے اسلئے ڈاکٹر میراڈون کی رائے ہے کہ وہ ادراک بالواسطہ کے سادہ مذہب کا معاون ہے آخر کار جبکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تو علم بلاواسطہ کو تسلیم کرتا ہے تو ڈاکٹر صاحب اسکو اسبات کا الزام لگاتا ہے کہ وہ اپنے مذہب کے صحیح نتیجہ سے انحراف کرکے اپنے مذہب کی آپ تردید کرتا ہے ڈاکٹر صاحب خود غلطی پر ہین لیکن اسقدر ہم مانتے ہین کہ ریڈ کا مسئلہ تعقل بیشک اسقدر مبہم ہے کہ وہ بالضرور غلطی کی راہ دکہاتا ہے۔

(ا) اشیاء متضادہ کا علم ایک دوسرے مین ضمناً شامل ہوتا ہے ہم کسی لبنی شئے کا علم بغیر اسکی کہ چھوٹی کیا ہوتی ہے نہین رکھہ سکتے اور اسیطرح جیسے انا کا علم بغیر غیر انا کے علم کے ناممکن ہے جبکہ ہمین اس واقعہ کا علم ہوتا ہے کہ کوئی خاص ظہور ہماری باطنی کیفیت ہے تو ہم حقیقت مین یقین کرتے ہین کہ یہہ ظہور ہمارے سے مختلف نہین ہے۔ اگر رہڈ کے مذہب کو تسلیم کیا جاوے تو ہم کوئی ایسی قوت نہین رکھتے جس سے ہمکو اس قسم کا علم حاصل ہو کیونکہ اگر ایک قوت کا یہہ کام ہو کہ اس سے انا کا علم حاصل ہو اور دوسرے سے غیر انا کا تو وہ کونسی قوت ہوگی جو ان دونون مین تمیز کرتی ہے۔ تعقل سے یہہ کام نہین نکل سکتا کیونکہ اسکے ذریعہ سے ہم سوائے اپنے ذہن یعنے انا کے علم کے اور کسی شئے کا علم حاصل نہین کرسکتے اور نہ فقط ادراک خارجی یہہ کام دے سکتا ہے کیونکہ فقط اس سے مادہ یعنے غیر انا کا علم حاصل ہوسکتا ہے اسلئے ان دو قسم کے علمون کے درمیان تمیز کرنے کے لئے کوئی اور اعلے قوت ہونی چاہئے۔ اور ہملٹن تعقل سے یہی اعلے قوت مراد لیتا ہے

(ب) ہم آگے کہہ چکے ہین کہ رہڈ کی تعریف اکثر اسلئے کیجاتی ہے کہ اسنے زمانہ حال کے تمام فلسفیون کے مخالف یہہ مذہب قایم کیا تہا کہ ذہن عالم مادی کا علم بلا واسطہ رکہتا ہے لیکن رہڈ کا یہہ قول کہ ہمکو ادراک کا تعقل ہوتا ہے اور شئے مدرکہ کا نہین اسکے مذہب کی تردید کرتا ہے۔ علاوہ ازین تعقل کے عمل کو اسطرح محدود کرنا ایک اور قسم کی غلطی مین گرنا ہے۔ کیونکہ اگر ادراک مین کوئی ایسی حقیقت خارجی ہے جسکا علم ہمکو حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اسکا تعقل ہم نہین رکہتے تو گویا ہمین اس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے جسکے علم حاصل ہونے کا ہمکو تعقل نہین لیکن ہم صرف اس صورت مین کسی شئے کا علم رکہہ سکتے ہین جبکہ ہم کو اس علم رکہنے کا تعقل ہو اسلئے ظاہر ہے کہ اگر ہم کسی شئے کا علم رکہینگے تو ضرور ہی اس شئے معلومہ کا تعقل بہی ہمین ہوگا اور اسی بنا پر ہم کسی شئے کا ادراک نہین کرسکتے جب تک کہ شئے مدرکہ کا تعقل نہو۔

نیز رہڈ کی رائے مختلف افعال تعقل کی تمیز کو زایل کرتی ہے کیونکہ ایک فعل تعقل کسی اور فعل تعقل سے صرف بسبب اپنے معمول کے مختلف معلوم ہوتا ہے اگر معمول کو ذہن سے ہٹا دو تو کیفیت ذہنی کا

تعقل بہی اسپنوزنت ہٹ جائیگا۔*

(۴) توجہ اور مراقبہ

ریڈ اور سٹوارٹ نے تعقل کی تمیز توجہ اور مراقبہ سے بہی کی ہے۔ ریڈ توجہ اور مراقبہ کو ایک ہی بتاتا ہے فقط اسقدر فرق کرتا ہے کہ توجہ شے موجودہ کے ادراک اور تعقل مین پائی جاتی ہے اور مراقبہ شے غایب کی یاد داشت مین سٹوارٹ نے غلطی سے ریڈ کا یہہ مطلب لیا ہے کہ جب اشیاء خارجی پر توجہ کی جاتی ہے تو اُسکو مشاہدہ اور جب اشیاء ذہنی پر کیجاتی ہے تو اُسکو مراقبہ کہتے ہین۔ لیکن ہم اس امر پر بحث کرنا نہین چاہتے کہ ریڈ کا اصل مین کیا مطلب تہا اور سٹوارٹ نے کیا سمجہا بلکہ امر زیر بحث یہہ ہے کہ آیا توجہ تعقل سے کوئی علیحدہ قوت ہے یا نہین" ریڈ اور سٹوارٹ دونو توجہ اور تعقل مین تمیز کرتے ہین۔ ریڈ کا یہہ قول ہے اور سٹوارٹ اُسکی تائید کرتا ہے کہ مراقبہ جسمین توجہ بہی شامل ہے وہ قوت ہے جسکے ذریعہ ذہن باطن کیطرف نظر کرتا ہے اور کیفیات ذہنی کا امتحان اور مشاہدہ کرتا ہے مراقبہ اور تعقل مین یہہ فرق ہے کہ گو تمام اشخاص اپنے ذہن کے افعال کا تعقل کہتے ہین لیکن ایسے بہت کم ہین جو اُنپر توجہ کرتے ہین علاوہ ازین ریڈ کا یہہ بہی قول ہے کہ توجہ ایک فعل ارادی ہے۔† لیکن تعجب ہے کہ باوجود اس امر کے تسلیم کرنے کی وہ توجہ کو ایک علیحدہ قوت بتلاتا ہے اور فی الحقیقت توجہ قوت ارادی کا ایک فعل ہے جو اس قاعدہ کی محکوم ہے کہ جسقدر اشیاء کی تعداد زیادہ ہوگی اُسیقدر ہر ایک پر غور کرنے کی طاقت ضعیف ہوتی جائیگی

* حاشیہ۔ بموجب رائے براؤن اگر فرض کرین کہ ریڈ کا مذہب وہ تہا جسمین وہ خود اشیاء خارجی کو تعبیر کرتا ہے تو وہ اپنے مذہب کی آپ تردید کرنے سی بچسکتا ہے لیکن یہہ ماننا اسکے فلسفہ کو بیقدر کرتے اور اسکی شہرت کو معدوم کرنا ہے۔ بعد ازین ثابت کیا جائیگا کہ براؤن نے ریڈ کے مذہب کے سمجھنے مین غلطی کہائی۔

† حاشیہ۔ یہہ کہنا کہ توجہ ایک فعل ارادی ہے غلط ہے کیونکہ کئی افعال توجہ ایسے ہین جو ہمارے ارادون پر منحصر نہین ہین مثلاً اگر توپ یا بندوق چلائی جائے تو ہم اپنی توجہ کو اُسکے آواز سننے سے ارادتاً روک نہین سکتے۔

اسلئے اسکی بابت جو کچھہ معلومات ہون گے وہ کمتر ہوتے جاوینگے۔ کسی امر کے معلومات حاصل کرنے کے لئے ضرور ہے کہ اور تمام اشیاء کی توجہ چھوڑ کر اس خاص شئے پر ایک فعل ارادی کے ذریعہ سے جسکو توجہ کہتے ہین تصور کو مجتمع کیا جاوے اس مثال سے معلوم ہوگا کہ اگر تعقل کو دوربین سے مشابہت دیوین تو توجہ نلکیون کے جمانے اور نقطہ ماسکہ کے قایم کرنے کو کہینگے یعنے توجہ ایک قسم کا تعقل ہے جو ایک شئے پر یا ایک وقت مین چند اشیاء پر مجتمع کیا جاوے

لکچر چودہوان

توجہ کی بابت عام بحث

توجہ کے متعلق چند ایسے مسایل ہین جنمین اکثر فلسفیون کا اختلاف ہے اور انمین سے اول یہہ ہے کہ ہم وقت واحد مین ایک شئے سے زیادہ کیجانب توجہ کر سکتے ہین یا نہین۔

(۱) اکثر فلسفی کہتے ہین کہ ایک شئے سے زیادہ پر وقت واحد مین توجہ کرنا ناممکن ہے۔ **سٹوارٹ** اس مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہہ مذہب دلایل ذیل سے ثابت ہے۔

(ا) جہان کہین موسیقی کے مختلف باجے ساتہہ ساتہہ بجائے جاتے ہین تو جو شخص موسیقی کی واقفیت رکھتے ہین وہ مختلف وقتون مین آوازون کو علیحدہ علیحدہ پہچان سکتے ہین اور ناواقف لوگ جو ایک آواز سنتے ہین اسکی یہہ وجہ ہوتی ہے کہ مختلف افعال ذہنی اسقدر تیز تواتر کے ساتہہ پیدا ہوتے ہین کہ ظاہر مین ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ تمام افعال ایکہی وقت مین کئے گئے۔

(ب) جبکہ ہم کسی شئے کو دیکھتے ہین تو معلوم ہوتا ہے کہ آنکھہ تمام چیز کو ایک ہی دفعہ دیکھتی ہے لیکن حقیقت مین یہہ توجہ کا **فعل** جو ظاہراً ایک معلوم ہوتا ہے مختلف اور متواتر افعال سے ملکر بنا ہے اور چونکہ ان افعال کو ذہن نہایت جلدی سے پورا کرتا ہے اسلئے ہمین ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کل ادراک ناگاہ ایک ہی لمحہ مین واقع ہوا

(ج) جبکہ مشعبد اپنا ہنر دکہاتا ہے تو وہ اپنی بدن کی ہر حرکت کیطرف یکے بعد دیگرے متوجہ ہوتا ہے ہم جو تمام افعال کو ایکہی فعل دیکھتے ہین اسکی یہہ وجہ ہے کہ ذہن ایک جزو سے دوسری جزو کیطرف بہت جلد عبور کرتا ہے۔

(۲) **ہیملٹن** کی رائے ہے کہ **سٹوارٹ** کا دعوے بالکل غلط ہے اول دلیل مین جہان کئی باجون کی آواز ملکر نکلتی ہے اگر انمین سے ہر ایک باجے کی آواز یکے بعد دیگرے کانون

مین پونچے تو ذہن فقط محدود آواز ونکا ادراک کرسکیگا تمام باجون کی آواز ونکا نہین اور
اسطرحسے ہم آہنگی کا اثر پیدا نہین ہوسکتا لیکن تجربہ مین ہم آہنگی سے متاثر ہوتے ہین
اگر سٹوارٹ کے مذہب کے موافق یہہ تاویل کرین کہ ایک آواز کی جانب ہم اسوقت توجہ کرتے
ہین جبکہ وہ ہماری ذہن کے سامنے موجود ہوتی ہے اور دوسرے پر اس حالت مین جبکہ
وہ قوت حافظہ مین موجود ہوتی ہے تو بہی اسصورت مین ذہن کو ایک وقت مین دو اشیاء
کی جانب توجہ کرنی پڑی اور ہمین نتیجہ نکالنا پڑا کہ یا تو ہم وقت واحد مین اشیاء متعدد کی
جانب توجہ کرسکتے ہین اور سٹوارٹ کا دعوی غلط اور یا نہین کرسکتے اور اس صورت مین
ہم آہنگی کا علم نا ممکن ہے اور یہہ دوسری صورت صریحًا خلاف واقع ہے۔
ادراک مین سٹوارٹ صاحب ہر ایک لمحہ کو لا انتہا اجزا مین منقسم فرض کرتے ہین
اور ہر ایک جزو مین ایک علیحدہ فعل توجہ عمل مین آتا ہے ما بین انکشاف چشم اور منقش ہونے
تصویر شے خارجی کے ایک لا انتہا تقسیم وقت اور تعداد افعال توجہ ضروری ہے
جسکا سمجہنا ناممکن ہے لیکن اگر اس تقسیم کو فرضًا مانا بہی جاوے تو بہی ادراک کل ناممکن ہے
جبکہ آخری جزو ذہن کے سامنے موجود ہو تو اس سے پہلے اجزا اس دلیل پر کہ ہم وقت
واحد مین ایکہی شئے پر توجہ کرسکتے ہین احاطہ ذہن مین نہین ہوتین اسلئے ادراک کل ناممکن ہے
شعبدہ بازی کے باب مین تین رائین ہین۔ سٹوارٹ کہتا ہے کہ ہر ایک فعل کو لئے علیحدہ
علیحدہ عمل توجہ ضروری ہے
ریڈ کہتا ہے کہ تکرار سے مشعبد ایسا عادی ہوجاتا ہے کہ اسکے اور کلون کے حرکات مین
کچہہ فرق نہین رہتا۔
ہیملٹن کی رائے مسئلہ خفی کیفیات ذہنی پر مبنی ہے جسکا بیان آگے آئیگا۔
(۳) ڈاکٹر براؤن فقط سٹوارٹ کی تائید نہین کرتا بلکہ عام طور سے بیان کرتا ہے
کہ ذہن مین ایک وقت مین دو مختلف حالتین موجود نہین ہوتین۔ لاک صاحب کی بہی

یہی رائے ہے اور وہ یہہ دلیل پیش کرتا ہے کہ ذہن ایک ناقابل تقسیم جوہر ہے اسلیئے دو متناقض اور متضاد کیفیتیں وقت واحد مین اسمین موجود نہین ہوسکتین مثلاً ایک وقت مین ذہن سفید اور سیاہ کو نہین دیکھہ سکتا۔ لائبنٹز اسکا یہ جواب دیتا ہے کہ ذہن دو متضاد حالتون کا ادراک وقت واحد مین کرسکتا ہے اور وہ ارسطو کے اس قول کو سنداً لاتا ہے کہ اگرچہ جسم وقت واحد مین اور ایکہی حصہ جسم مین دو متناقض اشیاء سے جیسے گرم و سرد متاثر نہین ہوسکتا لیکن ذہن اُنکا ادراک کرسکتا ہے اور انمین تمیز کرتا ہے اور وہ چیز جو تصدیق کرتی ہے یا تمیز کرتی ہے ایک اور ناقابل تقسیم ہونی چاہیئے ورنہ تصدیق ایک شخص کی نہ سمجھی جائیگی اور اسطرح جسے مقابلہ اور تمیز اور تصدیق بالکل ناممکن ہوجاوینگے لیکن تمیز تعقل کے لیئے ضروری ہے جیساکہ پہلے بیان کرآئے ہین اسیطرح جبتک موضوع و محمول کا ملاکر تصور نہ کرین تو تصدیق ناممکن ہوجاوے گی اس سے ثابت ہوا کہ براؤن کا یہہ دعوے کہ ذہن مین دو مختلف حالتین وقت واحد مین موجود نہین ہوسکتین غلط ہے۔

(۴) توجہ کی وسعت اور قدر۔

(الف) دوسرا مسئلہ توجہ کے متعلق یہہ ہے کہ ذہن زیادہ سے زیادہ کسقدر اشیاء کیطرف ایکہی وقت مین توجہ کرسکتا ہے چارلس بونٹ اور ٹکرسی کہتے ہین کہ زیادہ سے زیادہ چھہ اشیاء کیطرف ذہن توجہ کرسکتا ہے۔

ابراھام ٹکر کہتا ہے کہ چار اشیاء کی جانب۔ ہیملٹن اول دو فلسفیون کی رائے کو ترجیح دیتا ہے۔

(ب) کیا تعقل بغیر توجہ کے ممکن ہے نہین جسقدر کم توجہ کسی شے کیطرف کیجائے اسیقدر اسکا تعقل بھی کم ہوتا ہے یہان اسبات کا لحاظ رکہنا ضروری ہے کہ توجہ جو تعقل کے لیئے لازمی ہے ایکہی قسم کی نہین ہوسکتی جیساکہ ریڈ اور سٹوارٹ مانتے ہین انکی رائے مین توجہ ہمیشہ فعل ارادی ہے لیکن ہیملٹن کہتا ہے کہ توجہ کے تین درجے ایکدوسرے

سے متمیز ہین۔

(۱) جبکہ توجہ فعل جبلی ہو۔

(۲) جبکہ توجہ کسی خواہش کے سبب پیدا ہو۔

(۳) جبکہ توجہ ارادہ سے پیدا ہو یعنے جسکو ہم کوشش سے عمل مین لاتے ہین۔

(ج) توجہ کی عادت پیدا کرنا مشکل کام ہے جبکہ ہم کسی شئے کی جانب توجہ کرنا چاہتے ہین تو پہلے ہمکو اُن تمام خیالات سے جو ذہن مین پڑے ہین اعراض کرنا چاہئیے اور پہر اور خیالات کو ذہن کے اندر آنے سے روکنا چاہئیے۔ اول ہی اول بہت ہی کم ترقی کیجاتی ہے لیکن مدت اور عادت کی باعث یہہ کام آسان ہو جاتا ہے۔ استقلال اور توجہ اکثر کامیابی کا باعث ہوئے ہین۔

(د) جسقدر ہماری توجہ مضبوط ہوتی ہے اسیقدر ہماری قوت تفکر بہی بڑہتی جاتی ہے بموجب رائے ہلوشیس نہایت ضعیف ذہن بہی توجہ سے نتیجہ ریاضیہ کو بخوبی سمجھ سکتا ہے اور ویسی ہی کوشش سے ہزارون نتایج سمجھ مین آسکتے ہین نیوٹن کہتا ہے کہ مجکو ریاضی مین فقط اس سبب سے کامیابی حاصل ہوئی کہ مین تحقیقات ریاضیہ مین استقلال کے ساتہہ متوجہ رہا ہون۔ ڈی کارٹ نے بہی یہی اقرار کیا ہے در وہ اپنی کامیابی کو اپنے طریقہ کی فضیلت کا نتیجہ کہتا ہے اسلئے خداداد قوت سوائے توجہ متمادی اور استقلال طویل کے اور کچھہ نہین

(ہ) ان لوگون کے لئے جو علوم طبعی یا عقلی مین ترقی کرنا چاہتے ہین ضرور ہے کہ وہ ایک ایسی عادت پیدا کرین جسکی مدد سے اپنے ذہن کو اور خیالات سے مجرد کرکے ایک خیال کیطرف رجوع کرسکین یہی صورت کم وبیش اُن اشخاص کی ہے جنہون نے علوم ذہنی مین ترقی کی ہے مثلاً سقراط کا ذکر کرتے ہین کہ وہ ایک دن اور ایک رات تک برابر خیالات مین غرق ہوکر بے حس و حرکت کہڑا رہا اور ارشمیدس جبکہ وہ کسی مسئلہ ریاضی کے حل کرنے مین مشغول تہا سیراکیوس کے محاصرہ مین مارا گیا اوراسطرح سے نیوٹن کا حال ہے کہ وہ بعض وقت تحقیقات ریاضیہ مین کہانے تک بہول جاتا تہا

(و) مال برانش کی رائے ہے کہ توجہ سے ہی حقیقت اشیاء معلوم ہوسکتی ہے اور توجہ سے ہی ہم روشنی اور عقل حاصل کرتے ہین لیکن توجہ کی عادت حاصل کرنے کے لئے ہمین ثابت قدم اور ہوشیار رہنا چاہئیے۔

لکچر پندرہوان

تعقل اور اُسکی شہادت اور سند

ہیملٹن صاحب کی عادت تہی کہ وہ تعقل کے ماخذ عظیم ہونے کے بیان سے بیشتر توضیح مسائل فلسفہ اور تردید مسائل فرضیہ کیواسطے تین لکچر دیا کرتے تہے جنمین وہ ثابت کیا کرتے تھے کہ تشریح دماغ وابدان فلسفہ ذہنی پر کچھہ روشنی نہین ڈالتی خصوصًا ثابت کرتے تہے کہ یہہ مسئلہ کہ مختلف قوائے ذہنی کے لئے دماغ مین مختلف مقام ہین باطل ہے خلاصہ ان لکچرونکا یہہ ہے کیا سر کی بناوٹ تحصیل ذہنی کی وسعت تعبیر کر سکتی ہے؟ اول اس مسئلہ کے حامی اہل عرب تہے انسے یہہ مسئلہ سینٹ آسٹن اور اے ای ٹی اس طبیب اور پومار ڈوئی اس مشرح بدن نے اختیار کیا۔ زمانہ حال مین اس مسئلہ کو مسٹر ولس نے پہر تازہ کیا اسکی رائے ہے کہ احساس اور ادراک دماغ کے حصہ اعلے مین رکہے گئے ہین۔ حافظہ حصہ وسطے مین خواہش اور وہم حصہ موخر مین۔ حرکت بے اختیاری حصہ مقدم مین۔ اسکے بعد گال صاحب نے مختلف قوائے کے لئے کاسۂ سر کے سطح کے مختلف حصے قرار دیئے اسلئے اسکے مسئلہ کو کرے نی الوجی یعنی مسئلۂ جمجمہ کہا جاتا ہے ہیملٹن گال کے اس مسئلہ کی تردید مین مصروف ہوا اُسنے اس مسئلہ کو خصوصًا وصف تعظیم کا امتحان کرکے رد کیا بموجب اس مسئلہ کے فوق مخیخ اس صفت کا ٹہکانا ہے اس بات کو تسلیم کیا جاتا تہا کہ یہہ صفت عورتون مین مردون کی نسبت زیادہ ہوتی ہے۔ ہیملٹن نے جب وزن کرکے مرد اور عورتون کے دماغ کا امتحان کیا تو معلوم ہوا کہ عورتون مین وہ حصہ دماغ جسمین وصف تعظیم رکہی گئی ہے مردون کی نسبت کم ہے ہیملٹن نے اس بات کا امتحان کرنے کے لئے کہ آیا گال کی رائے تجربہ روزمرہ کے موافق ہے یا نہین اور کئے تجربے کئے بہت سے لکچرون مین

اُسنے مقدمات گال کو بالکل خلاف واقعہ ثابت کردیا اسنے بطور تمثیل بوک کا جو ایک ظالم اور خونریز آدمی تھا اور جارج بوکین کا جو سکاٹ لینڈ کے بڑے نیک لایق پادریون مین سے تھا ذکر کیا ہے پچھلے شخص مین پہلے کی نسبت وہ حصہ جسمین ظلم فسق فجور کا ٹھکانا ہے زیادہ تھا۔ غرض ہیملٹن نے ثابت کردیا کہ کرے نی آلوجی یعنے مسئلہ جمجمہ بالکل خلاف تجربہ و مشاہدہ ہے ہم اسبات کا انکار نہین کرسکتے کہ دماغ اور اسکی حالت ذہنی افعال پر تاثیر رکھتے ہین لیکن یہہ بات کہ مختلف قوائے کے لئے دماغ مین مختلف مقام ہون یا یہہ کہ جسقدر سر بڑا ہو اُسی قدر ذہنی قوت بھی زیادہ ہوگی عبث معلوم ہوتی ہے

(۱) - تعقل ایک ماخذ ہے جس سے ہم تمام علم ذہنی اخذ کرتے ہین یعنے ذہن کو جسقدر معلومات حاصل ہوتے ہین اُن سب کا منبع تعقل ہے اور اسکے بغیر فلسفہ کا ہونا ناممکن ہے۔ تعقل کی سند یا شہادت کی بابت کوئی شخص شک یا انکار نہین کرسکتا اور نہ کسی فلسفی نے آجتک اسکا انکار کیا الا اسکی مزاج اشخاص نے جو بموجب قیاسات مفروضی اُن حکما کے جو تعقل کو تسلیم کرتے ہین اسبات کے اظہار کی کوشش کرتے ہین کہ چونکہ تعقل خود اپنی تردید آپ کرتا ہے اسلئے یہہ کاذب ہے

تعقل ایک ایسا ذریعہ ہے جسکی وساطت سے علم ذہنی حاصل ہوتا ہے اور اسلئے ہم یہہ بات کہ علم النفس اُن واقعات پر مبنی ہے جنکو تعقل ہوبہو اور مکمل طور سے ظاہر کرتا ہے اُسی حالت مین کہہ سکتے ہین کہ جب علم النفس پورے طور سے اُن واقعات کا اظہار کرے جو تعقل سے ظاہر ہوتے ہین۔

یہہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ اگر تمام معلومات کے لئے فقط تعقل ہی ایک معیار یا آلہ ہو تو اسکا کیا باعث ہے کہ مختلف مذاہب فلسفہ متضاد رایون کی تائید مین اسی کی سند کو پیش کرتے ہین یہہ اسی قسم کا اعتراض ہے کہ جو کتب الہامی پر عاید ہوسکتا ہے لیکن اگر

خیال کیا جاوی تو ظاہر ہوگا کہ تعقل اور کتب الہامی بہت واضح اور ناقابل خطا طور سے اپنے واقعات کا اظہار کرتے ہین اور اختلاف کی وجہ کتب الہامی اور تعقل مین نہین بلکہ ان کو پڑہنے والون کی سمجہہ مین ہے جیساکہ کتب الہامی کے پڑہنے والے اُن کتابون کو اس لئے نہین پڑہتے کہ انسے کچہہ معلومات حاصل کرین بلکہ کوشش کرتے ہین کہ جو کچہہ انکا عقیدہ یا یقین ہے اسکے مطابقت کتب الہامی مین ملجاوے اسیطرحسے وہ فلسفی بھی جو اپنی رائین پہلے قایم کر لیتے ہین اور پہر تعقل کیطرف رجوع کرتے ہین تو جو واقعات تعقل ظاہر کرتا ہے یا تو اُنکو نظر انداز کر جاتے ہین یا منظور نہین کرتے اور اپنے خیالات کو بہی تعقل کے واقعات کے ساتہہ ملا دیتے ہین۔

تعقل کی شہادت کی بابت چند قوانین کا خیال رکہنا چاہئے

اول قانون کفایت یا احتیاط یعنے کسی واقعہ کو تعقل کا واقعہ نہ فرض کر لینا چاہئے جبتک کہ وہ سادہ یعنے مفرد نہو۔

دوم قانون کلیت یعنے وہ تمام واقعات جنکو تعقل ظاہر کرے کل کے کل قبول کر لینے چاہئین

سوم قانون مطابقت یعنے سوائے واقعات تعقل یا اُن نتایج کے جو واقعات تعقل سے استنباط کر سکتے ہین کسی اور چیز کو قبول نہ کرنا چاہئے اور جو چیزین اُنکی متناقض ہون اُنکو رد کرنا چاہئے اگر تعقل کی شہادت کیوقت ان قوانین کا لحاظ رکہا جاتا تو وہ اختلاف جسکی بابت اعتراض کیا گیا ہے پیدا نہ ہوتا۔

(۲) اب اُن شرائط کا ذکر کیا جاتا ہے جو کسی واقعہ کے واقعہ تعقل ہونے کے لئے ضروری ہین

(ا) واقعہ تعقل ایسا ہونا چاہئے کہ جسپر تمام تفکر مبنی ہو اور جسکو تمام اشخاص تسلیم کرتے ہون مثلاً تمیز مابین انا و غیر انا ایسے واقعات کو اصول اولیہ کہتے ہین۔

(ب) وہ واقعہ ضروری ہونا چاہئے یعنے اسکا خیال مین نہ لانا غیر ممکن ہو۔

(ج) اس واقعہ کے ساتہہ اسکے وجود کے متحقق ہونے کا یقین ہونا چاہئے یعنے یہہ

یقین کا واقعہ موجود ہے نہیہ کہ کیون اور کسطرح واقعات تعقل کے لئے ضروری ہے کہ وہ دو امور کی شہادت دیتے ہون اول اپنے وجود کی دوم کسی شئے کے وجود کی جو اُسسے خارج ہے۔ اول شہادت کی بابت ہم شک نہین کر سکتے کیونکہ ایسا شک کرنا ذہنی خودکشی ہے فرض کرو کہ شک کیا جاوے تو شک کرنا ہی ایک قسم کے تعقل کا واقعہ ہے گویا اس بات پر شک کرنا کہ جو کچھہ واقعہ تعقل ظاہر کرتا ہے یہہ فی الواقع ظاہر کرتا ہے بغیر اپنے شک پر شک کرنے کے ناممکن ہے جیسا کہ گواہ معمولی کی صورت مین ہم گواہ کی شہادت کی بابت شک نہین کرسکتے بلکہ اُس شہادت کی سچ ہونے کی بابت شک کرتے ہین اسیطرح تعقل کی شہادت مین بہی اس چیز کے وجود کی بابت جو تعقل سے خارج ہو شک کرسکتے ہین اور اس قسم کا شک زمانہ حال کے اکثر فلسفیون نے کیا ہے۔

(۳) باقیماندہ دو قوانین مین تعقل کی صداقت فرض کر لی گئی ہے اس صداقت پر اعتراض صرف اس دلیل سے ہوسکتا ہے کہ تعقل کی شہادت کبہی کچہہ اور کبہی کچہہ ہوتی ہے اسلئے یہہ خود اپنی تکذیب کرتا ہے۔ لیکن تعقل کا کاذب ہونا کسی شکی مزاج نے آجتک ثابت نہین کیا

(ل) ڈاکٹر براؤن زمانہ حال کے اکثر فلسفیون کی تقلید کرکے یہہ کہتا ہے کہ ہمکو اپنے ذہن کی کیفیات کے علاوہ کسی اور چیز کا بلاواسطہ علم حاصل نہین ہوسکتا اور ہم فقط انا یعنے ذہن کا تعقل رکہتے ہین اور غیر انا یعنے عالم خارجی فقط ذہن کی ایک حالت ہے اسکے نزدیک نوع انسان کا عام تجربہ کہ ذہن تعقل مین انا اور غیر انا دونو کا علم حاصل کرتا ہے فقط ایک قسم کا دہوکہا ہے۔ براؤن کے مذہب کا خلاصہ یہہ ہے کہ وہ تعقل پر کذب کا الزام لگاتا ہے لیکن براؤن عالم خارجی کے وجود پر یقین رکہتا ہے اور اپنے یقین کی وجہ یہہ پیش کرتا ہے کہ جمہور کا یقین اسکی تائید کرتا ہے کہ عالم خارجی موجود ہے اور چونکہ جمہور کا یقین تعقل کے واقعے کی شہادت پر مبنی ہے اسلئے ثابت ہوا کہ براؤن اس مذہب مین خود اپنے دعوے کی تردید کرتا ہے اور ایک صورت مین تعقل کو سچا اور دوسری مین جہوٹا فرض کرتا ہے۔

(ب) ڈاکٹر براون اپنے دعوے کی تردید فقط بحث مذکورہ بالا ہی مین نہین کرتا بلکہ مسئلہ عینیت مین بھی (یعنے ذہن کا یہہ تعقل کہ اب مین وہی ہون جو پہلے تہا) جسکو وہ عوام الناس کے جبلّی جمہوری اور بلا واسطہ یقین پر مبنی کرتا ہی فی الواقعہ ڈاکٹر براون کبھی تو اسبات کا انکار کرتا ہے کہ ذہن اپنے سے علیحدہ اشیاء کا تعقل رکھتا ہے اور کبھی اس علم کی ثبوت کی لئے یقین کو سند لاتا ہے جو اسکی رائے مین خدا داد ہے مگر اس یقین خدا داد کا نام ہی تعقل ہے اسلئے وہ اپنی تکذیب کرتا ہے۔

(ج) ڈاکٹر براون کے اس قیاس مفروضی مین جو اسنے ذہن کی یگانگی کی بابت قایم کیا ویسی ہی غلطی پای جاتی ہے۔ اگر اسکے مذہب کو تسلیم کیا جاے تو اسکے مخالف مذہب پر (یعنے جو یہہ مانتا ہے کہ کل اشیاء مادی ہین۔ ذہن بھی مادہ سے الگ نہین) اعتراض کرنے کی کچھہ گنجایش نہین ہوسکتی کیونکہ اگر ایک شخص تعقل کو کاذب سمجھکر یہہ کہے کہ ہمارے معلومات کے دایرہ مین فقط کیفیات ذہنی ہی شامل ہین ویسا ہی ایک اور شخص تعقل کو کاذب ٹھہرا کے کہہ سکتا ہے کہ ہمارے معلومات کے دایرہ مین فقط اشیاء مادی ہی داخل ہین اگر کوئی یہہ کہے کہ غیر انا حقیقتاً کیفیت انا ہے تو کسطرح ہمین یقین ہوسکتا ہے کہ انا اجزاء مادی کے باہمی انتظام اور مطابقت کا نتیجہ نہین۔

(۴) اس تمام بحث کا یہہ نتیجہ ہے کہ اگر شہادت تعقل ایک جگہہ جہوٹا ہے تو وہ دوسری جگہہ بھی جہوٹا ہوگا لیکن تعقل کی شہادت کبھی جہوٹی نہین ہوتی اور جو لوگ اسکو جہوٹا خیال کرتے ہین ان پر یہہ الزام عاید ہوسکتا ہے کہ انہون نے ان قوانین کو اچھی طرح سے ملحوظ نہین رکھا جنسے واقعات تعقل کی شناخت ہوسکتی ہے

لکچر سولہوان

تعقل اور اُن نتائج کا بیان جو اُسکی شہادت کے عدم تسلیم سے پیدا ہوے ہین

(۱) اس لکچر مین ہم ثابت کرینگے کہ فلسفہ مین جسقدر اختلاف پیدا ہوا ہے اُسکا سبب فقط یہ ہے کہ فلسفیون نے اس قاعدے کو ملحوظ نہین رکھا کہ تمام علم فلسفے کا ماخذ تعقل ہے اسسے پہلے کہ ہم فلسفیون کی آراے کا اختلاف ظاہر کرین یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اُن واقعات تعقل کا بیان کیا جاوے جنپر تمام فلسفہ مبنی ہے

(ا) اول واقعہ یہ ہے کہ جب ہم کسی شئے کا ادراک کرتے ہین تو ہمکو خواہ مخواہ دو واقعات کا یقین کرنا پڑتا ہے (یا ایک ہی واقعہ کے دو حصوں کا) یعنے اسبات کا کہ مین یعنے آلہ مدرک موجود ہون اور کوی شئے میرے سے علاوہ اور خارج موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ مین ادراک مین عین ایک ہی وقت پر خود اپنی ذات اور حقیقت خارجی کا تعقل رکھتا ہون اس زمانہ کے تقریباً تمام فلسفی اس واقعہ کے دوسرے حصہ سے انکار کرتے ہین اگرچہ وہ تسلیم کرتے ہین کہ اُنکا مذہب جمہور کے یقین کے مخالف ہے ڈی کارٹ اور مال برانش فرانسیسی اور بارکلی اور ہیوم انگلستانی فلسفی اس مذہب کے معتقد تھے لیکن چونکہ عوام الناس کے معمولی فہم عالم خارجی کے بلا واسطہ ادراک کے تائید کرتی ہے اسلئے ہم تسلیم کرتے ہین کہ عوام الناس کا عام یقین اس واقعہ تعقل کی صداقت کے لئے ایک دلیل ہے۔

(ب) دوسرا واقعہ یہہ ہے کہ ذہن انا اور غیر انا یعنے ذہن اور مادہ کا علم بلا واسطہ وقت واحد مین حاصل کرتے ہین لیکن اس واقعہ کو بھی فلسفہ [illegible]

سبب سے مختلف مذاہب فلسفی پیدا ہوگئے ہین ان تمام مذاہب کی تفصیل ذیل مین درج کیجاتی ہے۔

اول۔ وہ فلسفی جو واقعات مذکورہ بالا کو بالتمام و کمال تسلیم کرتے ہین حقیقی طبعی کہلاتے ہین اور اُنکے مذہب کو حقیقی طبعی یا طبعی ثنائی کہا جاتا ہے۔ ڈاکٹر ریڈ۔ پی ٹر پومری جان سرجن۔ اس جماعت مین شامل ہین۔

دوم۔ وہ فلسفی جو تعقل کی صداقت کو تسلیم نہین کرتے انکی دو قسمین ہین۔

(۱) وہ جو تعقل کی شہادت کو بالکل نامنظور کرتے ہین

(۲) جو اسمین سے ایک حصہ مانتے ہین اور دوسرے حصہ کا انکار کرتے ہین۔ وہ جو تعقل کی صداقت بالکل تسلیم نہین کرتے عدمیئین کہلاتے ہین۔

وہ جو تعقل کی شہادت کی ایک جزو کو مانتے ہین اور دوسرے کو نہین مانتے انکی دو قسم ہین

(ا) شرطی ثنائی (ب) وحدانی۔

(ا) حکماء شرطی ثنائی تعقل کے صداقت کو اس امر مین تسلیم نہین کرتے کہ ہم کو عالم خارجی کے وجود کا علم بلا واسطہ ہوتا ہے۔ لیکن تاہم مختلف قیاسات مفروضی سے ایک غیر معلوم عالم خارجی کے وجود کو ثابت کرتے ہین اس جماعت مین فلسفیان حال مین سے اکثر شامل ہین وے ادراک بالواسطہ کے مسئلہ کو مانتے ہین اور دو فرقون مین منقسم ہین۔

اول۔ وہ جو یہ دعوے کرتے ہین کہ ادراک مین شئے مدرک جسکا بلا واسطہ علم حاصل ہوتا ہے وہ ایک ذہن کی حالت ہوتی ہے اور جو عالم خارجی کی اس شئے کو تعبیر کرتی ہے جسکا ادراک کرتے ہوئے ہم معلوم ہوتے ہین اس جماعت مین افلاطون کے شاگرد اور کلائیبنٹز آرنولڈ کانڈی لاک۔ کینٹ اور اغلباً ڈی کارٹ بھی شامل ہین اس دعوے کو سادہ دعوے رکھتے ہین۔

دویم وہ فلسفی جنکا یہ مذہب ہے کہ ادراک مین شئے مدرکہ ایک ایسی

شئے ہوتی ہے جو ذہن کے سامنے حاضر اور شئے عالم خارجی کو تعبیر کرتی ہے لیکن وہ خود نہ تو ذہنی کیفیت ہوتی ہے اور نہ بعینیہ شئے خارجی ہوتی ہے اِس جماعت مین ڈیما کوری ٹس - اےپی کیورس اور بعض شاگرد ارسطو کے اور متاخرین مین مال برانش - بارکلی - کلارک - ابراہیم ٹکر - نیوٹن اور اغلبًا لاک بہی شامل ہین اس مسئلہ کو دعوے پیچیدہ کہتے ہین -

(ب) فلسفیان موحدہ یا وحدانی فرقہ کے حکماء مین سے بعض تعقل کی اِس شہادت کو تسلیم نہین کرتے کہ عالم خارجی اور عالم باطنی دو مختلف جوہر ہین اور انکا مذہب یہہ ہے کہ مادہ اور ذہن ایک جوہر مشترک کی کیفیتین ہین خواہ وہ جوہر مشترک کچھہ ہی ہو ہیگل - شیلنگ - کسین - اس جماعت مین شامل ہین -

اور بعض حکما اس فرقہ کے اسبات کا انکار کرتے ہین کہ تعقل ذہن اور مادہ دونون کی شہادت دیتا ہے انکے دو حصے ہین - بعض یہہ کہتے ہین کہ مادہ ذہن سے پیدا ہوا ہے اور بعض یہ کہتے ہین کہ ذہن مادہ سے پیدا ہوا ہے اسلئے حکماء وحدانی کے تین فرقے ہوئے

(۱) جو ذہن اور مادہ کو ایک ہی جوہر مشترک کی مختلف کیفیتین سمجھتے ہین -

(۲) جو ان دونو کو متباین سمجھتے ہین لیکن کہتے ہین کہ مادہ ذہن سے پیدا ہوا انکو حکماء خیالی کہتے ہین -

(۳) جو کہتے ہین کہ ذہن مادہ سے پیدا ہوا ہے انکو حکماء مادوی کہتے ہین -

(۲) اسبات کا لحاظ رکہنا ضروری ہے کہ آخری دو مذاہب مین سے ایک کا میلان مادوی دوسرے کے میلان خیالی کو روکتا ہے مثلًا فلسفہ لاک اور کانڈی لاک کے روسے کل واقفیت احساس پر مبنی ہے اور اسلئے اسکا میلان مذہب مادوی کیطرف معلوم ہوتا ہے لیکن اسی فلسفہ مین ادراک بالواسطہ کا مذہب بہی شامل ہے جس سے امید کیجا سکتی ہے کہ اس فلسفہ کی رغبت مذہب خیالی کیطرف ہوگی ان دو مخالف مذاہب کے تسلیم کئے

جاننے سے انکی فلسفہ مین دو نو غلطیان رک گئین اور یہ مسلم رہا

(۳) - ذہن اور مادہ مین کیا ربط ہے ؟

اس مسئلہ کے متعلق کہ ذہن کو ادراک مین ذہن اور مادہ دونونکا علم وقت واحد مین حاصل ہوتا ہے ایک بڑی بحث یہہ ہے کہ ذہن اور مادہ ضدین ہین پہر ذہن اور مادہ کے درمیان کیا ربط ہے جس سے ذہن مادہ کا علم حاصل کرتا ہے جو دعاوی اس بحث کے متعلق وضع کی گئی ہین وہ سب کے سب خلاف فلسفہ ہین اور باعتبار وقت کے ان کی تفصیل ذیل مین درج کیجاتی ہے -

(ا) سب سے اول دعوی تاثیر طبعی کا تہا جسکا ہونے کے رد سے روح کا مسکن دماغ مین ہے وہ جسم پر تاثیر طبعی کے ساتہہ عمل کرتا ہے - لیکن چونکہ روح ایک ایسا جوہر ہے جسمین ابعاد ثلثہ نہین پائی جاتی اسلئے روح اور جسم مین لمس کے ذریعہ سے کوئی تعلق نہین ہوسکتا اور یہہ دعوی غلط ٹھیرتا ہے اس دعوی کا رواج یونان کے متقدمین فلسفیون مین بہت تہا اور پچہلے زمانہ کے مشائین کیوقت مین اُسنے بہت ترقی پائی

(ب) دوسرا دعوی یہہ تہا کہ روح اور جسم کے درمیان ایک وسیطہ برزخی ہے اور یہہ وسیطہ کچہہ مادی اور کچہہ روحانی ہوتا ہے یعنی نہ صرف جسم نہ صرف روح ہے دعوی کو اول افلاطون نے وضع کیا تہا اور بعد اسکے شاگردون اور مقلدین نے جو اسکندریہ کے فلسفی کہلاتے ہین اسکی تدوین کی زمانہ حال مین گزینڈ ہی کلڈ ورتہہ رکے کلارک اسکے حامی ہین -

(ج) تیسرا دعوی تائید الٰہی یا علل اتفاقیہ کا ہے اس دعوی کو اول امام غزالی نے بارہوین صدی کے شروع مین وضع کیا - اور متاخرین مین ڈی کارٹ مال برانش اور تمام شاگرد ڈی کارٹ کی اس مذہب کے مقلد ہین - سر ہملٹن اور سٹوارٹ کا میلان بہی اسی طرف پایا جاتا ہے - غزالی کا مذہب یہہ تہا کہ روح اور مادہ کے درمیان واقعی ربط

ناممکن ہی اور جیسے کہ تمام عالم کا وجود فقط رضائے الٰہی سے لحظہ بلحظہ قایم رہتا ہی اسیطرح جسم خدا جسم میں اُن حرکات کے پیدا کرنے کا ضروری سبب ہے جو ذہن میں خیالات کو پیدا کرتے ہیں اور اسیطرح اُن کیفیات ذہنی کا ضروری سبب ہے جو حرکات جسمانی کو پیدا کرتے ہیں دماغ روح پر بلاواسطہ عمل نہیں کرسکتا اور نہ روح دماغ پر۔ اگرچہ جسم کیفیات ذہنی کی حقیقی علت نہیں ہے اور نہ روح حرکات جسمانی کی حقیقی علت۔ تو بھی جو تبدلات انمین سے ہر ایک مین ہوتی رہتی ہین وہ دوسرے مین بھی بالضرور تبدیلیان پیدا کرتی ہین۔ اسلئے وہ تبدلات جو جسم اور روح مین ربط پیدا کرتے ہین حقیقی علل نہین ہین بلکہ فقط شرائط* ہین جنکے پورا ہونے پر حقیقی علت اپنا کام پورا کرتی ہی۔ اس دعوی کو اسلئے دعوی تائید الٰہی کہتے ہین کہ اس مین فرض کیا گیا ہی کہ خدا تعالے بلاواسطہ دخل دیتا ہی۔

(د) دعوی چہارم دعوی تطابق سابقہ۔ ڈی کارٹ وغیرہ کے دعوی پر لائب نٹز نے یہہ اعتراض کیا تہا کہ علل اتفاقیہ کے رو سے تمام عالم کا عالم ایک دائمی معجزہ بن جاتا ہی اور یا خدا سے ایک ہشیار کاریگر کا کام لیا جاتا ہی لائب نیٹز کا یہہ مذہب تہا کہ تمام دنیا چار اجزا پر مشتمل ہی اول خدا۔ دوم ارواح انسانی۔ سوم حیوانات مطلق۔ چہارم مادہ۔ تمام مخلوقات ان اجزا سے مرکب ہے

تیسری قسم کا کوئی جز و معہ چہارم قسم کے اجزاء کے ایک حیوان مطلق کو بناتا ہے اور دوسری قسم کا کوئی جز معہ چہارم قسم کی اجزا کے ایک انسان کو بناتا ہی اسلئے معلوم ہوتا ہی کہ ذہن اور مادہ ایکدوسرے سے کوئی تعلق نہین رکھتے لیکن تاہم وہ باہم ملکر عمل کرتی ہین اور جیسے دو گہنٹے کسی سابقہ تطابق کے باعث ہر لحظہ ایکہی وقت کو ظاہر کرتی ہین اسیطرح انسان کی خلقت سے پہلے روح اور مادہ مین کوئی ایسی قسم کا تطابق قایم کردیا گیا ہی جسکے سبب سے یا وجود نقیض ہونیکے وہ ملکر کام کرتی ہین۔ یہہ قیاس مفروضی حکمت ہے پر ہی لیکن غالبًا اسکے موجد نے بھی اسکا بہت لحاظ نہین کیا۔

* حاشیہ۔ علت حقیقی اور اسکی شرط مین بڑا فرق ہی علت مین پیدا کرنے کی طاقت پائی جاتی ہی۔ شرط مین صرف ایک حالت پائی جاتی ہی جسکے موجود ہونے پر وہ علت اپنا عمل کرتی ہی مثلاً اگر مین ایک دانہ گندم کا زمین پر گرا دون تو حرارت و رطوبت زمین اُسکے بڑہنے کی علت نہین مین حقیقی علت وہ پوشیدہ قوت نامیہ ہے جو اس دانہ مین مخفی ہے

+ حاشیہ یہہ تمام قیاسات عقل کے برخلاف ہین کیونکہ تمام اُس شئے کے قایم کرنے کے لئے بنائے گئے ہین جو احاطہ مشاہدہ سے خارج ہے اور اسلئے فلسفہ حقیقی کے احاطہ سے خارج ہین ان مین سے بعض تو واقعات کے بھی مخالف ہین بعض اُنہین واقعات کی تردید کرتے ہین جنہین وہ تسلیم کرتے ہین۔

لیکچر سترہوان

تعقل اور اُسکے عام ظہورات

تعقل کے عام واقعات مین سے ایک یہہ ہی ہے کہ ذہن کی دو حالتین ہوسکتی ہین - **فعلی** - و **انفعالی** - لیکن یہہ فرض کرنا غلط ہے کہ ذہن کی حالت کسی خاص وقت پر خالصاً فعلی ہے یا انفعالی - ہر ایک کیفیت ذہنی مین یہہ دونو اجزاء شامل ہوتے ہین لیکن بعض مین جزو فعلی اور بعض مین جزو انفعالی غالب ہوتا ہے -

اسبات مین کچھہ شک نہین کہ تعقل کی حالت مین ذہن ہمیشہ عمل کرتا ہے لیکن سوال یہہ ہے کہ آیا ذہن کو ہر ایک فعلی عمل کا تعقل ہوتا ہے یا نہین ؟ اس سوال کو اس دوسرے سوال سے کہ کیا ہم ہمیشہ اپنے تعقل کو یاد رکھہ سکتے ہین یا نہین" علیحدہ رکھنا چاہئے اور اس پچھلے سوال کا جواب ہمیشہ نفی مین دینا چاہئے -

(ا) اول سوال کی بابت فلسفیون کی مختلف آرائ ہین -

(۱) افلاطون اور اسکے شاگردون کا یہہ مذہب تہا کہ ذہن برابر عمل کرتا رہتا ہے - یعنے اسکو اپنے ہر فعل کا تعقل ہوتا ہے -

(۲) ارسطو کے بعض شاگرد اس مذہب کی تائید کرتے ہین اور بعض تردید

(۳) سسرو اور سینٹ آگسٹن بہی یہی مذہب رکھتے تہے -

(۴) ڈی کارٹ کا یہہ مذہب تہا کہ ذہن کے وجود کے لئے فکر کا ہونا ضروری ہے یعنے ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے یعنی تعقل رکہتا ہے لیکن ڈی کارٹ اور اسکے شاگرد اپنے اس دعوے کو تجربہ اور واقعات سے ثابت نہ کرسکے اسلئے یہہ قول بلا دلیل ہے -

(۵) مالبرانش بھی یہہ فرض کرتا ہے کہ ہم نیند مین بھی تعقل رکھتے ہین

(۶) لاک کہتا ہے کہ ڈی کارٹ کے دعوے مین ایک قسم کا مغالطہ ہے جسکو مصادرہ

کہتے ہین کیونکہ یہہ کہنا کہ ذہن کے لئے فکر کرنا ضروری ہے اس امر کو فرض کر لینا ہو کہ ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے۔

اور یہہ بات وہی آٹہیری جو اصل مین سوال تہی لاک کہتا ہے مین یقین نہین کرتا کہ ذہن ہمیشہ فکر کرتا ہے اور نہ یہہ خیال کرتا ہون کہ ذہن کے لئے فکر کرنا ضروری ہے۔ ادراک خیالات ذہن سے وہی تعلق رکہتا ہے جو حرکت بدن سے رکہتی ہو جیسا کہ بدن کیواسطے حرکت دائمی ضروری نہین ہے بلکہ ایک قسم کا عمل ہے ویسا ہی ذہن کے لئے ہی تعقل دائمی ضروری نہین ہے لاک اس امر مین شک کرتا ہو کہ ذہن تمام رات فکر کرتا ہو۔ یہہ سوال فقط واقعات پر منحصر ہے اور ہرایک شخص کو اپنے ہی تجربہ سے اسکا فیصلہ کرنا پڑتا ہے کیونکہ اگر میرے ذہن مین بہت سے خیالات ایسے ہین جنکا مین ادراک نہین کر سکتا تو کسی اور شخص کے لئے اُنکا ادراک کرنا بالکل ناممکن ہے۔

(۷) لائبنٹز لاک کے اس مذہب کی تردید کرتا ہے اور کہتا ہو کہ ذہن ہمیشہ ادراک کرتا رہتا ہے لیکن چونکہ لائبنٹز کا یہہ ہی مذہب ہو کہ ادراکات بغیر تعقل کے موجود ہو سکتے ہین اسلئے وہ لاک کی برخلاف یہہ رائے پیش نہین کرتا کہ ذہن سونے کی حالت مین کبہی بغیر تعقل کے نہین ہوتا۔

(۸) ولف کا ہی یہی مذہب تہا۔

(۹) لیکن کینٹ زیادہ وضاحت سے بیان کرتا ہو کہ ہم سونے کی حالت مین ہمیشہ خواب دیکھتے رہتے ہین اور خواب نہ دیکھنا گویا زندگی کا خاتمہ ہونا ہے لیکن اکثر ہم ان خوابون کو بہول بہی جاتے ہین اور اس بہولنے کا سبب یہہ بتلاتا ہو کہ نیند مین قوت متفکرہ نہایت عجلت کے ساتہہ کام کرتی ہے اور اسلئے اُن سب کا یاد رکہنا مشکل ہے۔

(ب) ہیملٹن - کینٹ اور لاک کی مذکورہ بالا رایون پر جرح کرتا ہے اور کہتا ہو کہ تجربہ سے کینٹ کی رائے صحیح اور لاک کی غلط ثابت ہوتی ہے۔ اور خاصکر سوم نیم

بیولزم کی حالت مین قوائے ذہنی کی طاقت انکی معمولی طاقت سے بہت زیادہ بڑہجاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا نئے قوائے ذہنی پیدا ہوگئے ہین مثلاً وہ شخص جو بالکل گانا نہین جانتا اس حالت مین نہایت صحت کے ساتھہ اور موسیقی کے قواعد کے موافق گانے لگتا ہے اور زیادہ قابل لحاظ یہہ بات ہے کہ یہہ شخص جب جاگتا ہے تو جو کچھہ واقع ہوا ہے سب بہول جاتا ہے لیکن پہر اسی حالت مین آجانے سے اسکو وہ سب باتین یاد آجاتی ہین اور اسیطرح سے خواب کی حالت مین بعض آدمی بولتے ہین لیکن بیداری مین خواب کی یہہ سب گفتگو بہول جاتی ہے اس تجربہ سے معلوم ہوا کہ لاک کی یہہ راے کہ چونکہ ہم تعقل کو یاد نہین رکھہ سکتے اسلئے نیند کی حالت مین ہمین کچہہ تعقل نہ تہا غلط ثابت ہوتی ہے ہر ایک شخص واقعات ذیل کا تجربہ خود کرسکتا ہے۔

اول۔ اگر ہم سوتے ہی جگا دیئے جاوین یا سونے اور جاگنے کی درمیانی حالت مین ہون تو اسوقت ہمین یہہ تعقل ہوتا ہے کہ ہم ایک رویا کے شروع ہونے کی حالتمین ہین اور اس خواب کی حالت کو خارجی اشیاء کے واقعی ادراکات کے ساتھہ بہی کچہہ تعلق ہے۔

دوم۔ جبکہ ہم یکایک جگا دیئے جاتے ہین تو ہم اپنے تئین ایک رویا کے وسط مین پاتے ہین جسکا تصور بعض اوقات بہت روشن ہوتا ہے اور بعض اوقات ایسا نہین ہوتا اور اسکی وجہ کہ ہم رویا کو پہر یاد نہین کرسکتے یہہ ہے کہ قوت متفکرہ کی کارروائی کا یکایک بند ہوجانا ذہن مین کچہہ ابتری پیدا کردیتا ہے اور حالت بیداری کے ادراکات کے مقابلہ مین رویا کے ادراکات جو پہلی ہی ضعیف ہوتے ہین بالکل بہلا دیئے جاتے ہین۔ لیکن بالعموم یہہ درست ہے کہ خواہ ہم یاد رکھہ سکین یا نہین ہم ہمیشہ رویا دیکہتے رہتے ہین۔

(ج) واقعات مذکورہ بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ ذہن ہمیشہ عمل کرتا رہتا ہے اور جوفرا صاحب اس دعوے کی تصدیق کرتے ہین انہون نے بہت سے واقعات تحقیق شدہ جمع کرکر یہہ نتایج اخذ کئے ہین۔

اول نیندمین حواس غنودہ ہوتے ہین لیکن ذہن جاگتا ہے مثلاً جب ایک دہکان گاؤن سے کسی بڑے شہر مین آتا ہے جہان ہمیشہ شور وغل اور دہوم دہام رہتی ہے تو پہلے ایک دو دن اچھی طرح سے نہین سوسکتا لیکن جب وہ انکا عادی ہو جاتا ہے تو ویسے ہی آرام سے سوتا ہے جیسے کہ اپنے گانو مین اسکی وجہ یہہ ہے کہ ذہن جو جاگتا ہے ان واقعات سے متاثر ہوکر بیقرار ہوتا ہے اور حواس کو سونے نہین دیتا پھر اگر اور قسم کی آواز جو اُسنے آگے کبھی نہین سنی خواہ ضعیف ہو پیدا ہو مثلاً کوئی چوہا اسکی میز پر برتن خراب کرے تو فوراً جاگ اُٹھتا ہے سبب اسبات کا کہ دہوم دہام شہر کی بیدار نہین کرتی اور یہہ خفیف آواز اسکو بیقرار کرسکتی ہے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن جو جاگتا ہے پہلے آواز کو معمولی جان کر کچہہ پرواہ نہین کرتا اور دوسرے کو غیر معمولی جانکر حواس کو اُسکی طرف متوجہ ہونے کے لئے مجبور کرتا ہے۔

دوم بعض حواس اُن ناقص احساسات کو جو وہ حاصل کرتے ہین ذہن تک پہونچاتے رہتے ہین۔

سوم۔ ذہن ان احساسات کی بابت اپنی رائے لگاتا ہے اور جیسے اسکی رائے ہوتی ہے بعض وقت حواس کو جگا دیتا ہے بعض وقت نہین جگاتا

چہارم اسبات کی وجہ کہ ذہن حواس کو کیون بیدار کرتا ہے یہہ ہے کہ بعض اوقات احساس غیر معمولی اور تکلیف دہندہ ہونے کے سبب سے اُسکے آرام مین خلل ڈالتا ہی اور اسکو یہہ اطلاع دیتا ہے کہ حواس کو جگانا چاہئے۔

پنجم۔ ذہن مین یہہ طاقت موجود ہوتی ہے کہ حواس کو جگا دے اور یہہ کام وہ اسطرح پورا کرتا ہے کہ اسکی قوت فاعلہ حواس کی غنودگی پر غالب آجاتی ہے اور یہہ غنودگی جسقدر کم یا زیادہ ہوگی اسیقدر اسکی قوت فاعلہ کے لئے روک ہوگی

ششم۔ ہم اپنی مرضی کے موافق اپنے تئین جگا سکتے ہین اور یہہ اسیطرح ہوتا ہی کہ

سونے سے پہلے عزم مصمم کرلین اور اسیطرح سے ہمین شور و غل مین سونے کی عادت ہوسکتی ہے۔

سب سے آخری نتیجہ کی دلیل مین جو فرد ایک ڈاک والے کی مثال دیتا ہے جسکی بابت یہہ تحقیق کیا گیا تہا کہ جب تک زمین ہموار ہوتی تہی وہ چلتا رہتا اور پل پر پہونچنے تک بیراہ نہوتا اور جب پل پر پہونچتا اس سے تہوڑی دور پہلے جاگ اُٹہتا اسیطرح ایریزمس اپنے ایک دوست اوپرائنس کا ذکر کرتا ہے جو کتاب پڑہتے سوگیا تہا لیکن بدستور انکہین کہلین پڑہی جاتا تہا اس واقعہ سے یہہ نتیجے نکال سکتے ہین کہ

(۱) - ممکن ہے کہ ایک حس جسمانی سوتا ہو اور دوسرا جاگتا ہو۔

(۲) - ممکن ہے کہ ذہن نیند مین کسی حالت فاعلی مین ہو اور اس حالت فاعلی کی یاد اُسکو جاگنے پر نہ رہی ہو۔

لکچر اٹھارہوان

تعقل اور اُسکے عام ظہورات

کیا ذہن مین کوئی ایسی کیفیات بھی موجود ہین جنکا تعقل اُسے نہین ہوتا ؟
اس مسئلہ پر جرمنی مین بحث ہوکر تصفیہ ہوگیا ہے لیکن انگریزی اور فرانسیسی فلسفی اسکی بابت کچھہ نہ جانتے تہے اور یہہ فرض کرنا بیہودہ سمجھتے تہے کہ ایسے علمہائے ذہنی کا وجود ممکن ہے جنکا تعقل ذہن کو نہین ہوتا یعنے ذہن مین ایسا خفی علم بہی ہے جو تعقل بلاواسطہ کے احاطہ سے باہر ہے۔

خفای ذہنی کے تین درجے ہین۔

اول ہمارے مکسوبہ علم کا ایک بڑا حصہ۔ ذہن کے مخفی گوشون مین تعقل کی حدود سے باہر چھپا ہوا پڑا رہتا ہے۔

دوم بعض معلومات یا عادات ایسی ہوتے ہین جنکو ہم تعقل مین نہین لاسکتے کیونکہ وہ یاد سے جاتے رہتے ہین سوا ان خاص غیرمعمولی حالتون کے جیساکہ جنون بخار اور سوم نیم بیہوشی وغیرہ جنمین وہ پھر یاد آجاتے ہین

جو واقعات اس دوسری قسم کے خفاء ذہنی کی تائید کرتے ہین وہ بہت کثرت کے ساتھہ پائے جاتے ہین لیکن فلسفیون نے اُنپر ابتک کچھہ خیال نہین کیا۔ مثلاً ڈاکٹر رش کی رپورٹ بابت تدارک مرض جنون سے پایا جاتا ہے کہ اُنکے بہت سے مریض ایسے تہے جنسے فصاحت وبلاغت راگ مصوری۔ نقشہ نویسی اور صنعت وغیرہ کی نہایت ہی عجیب طاقتین ظہور مین آئین فلنٹ صاحب ذکر کرتے ہین کہ امریکہ مین سفر کرتے کرتے ایکدفعہ مین بخار مین مبتلا ہوگیا میرا یہ حال تہا کہ اگرچہ مین اپنے دوستون کو شناخت نہین کرسکتا تہا تو بہی میرا حافظہ زیادہ

تازہ تہا اور جو جو عبارتین مختلف زبانون کی مین نے کبھی پڑہی تہین اُنکو بصحت تمام ادا کرسکتا تہا اس بخار کی حالت مین مینے ایک نظم یاد وہشت سے پڑہ لی مگر بعد صحت پانے کے مین نے ہرچند کوشش کی یاد نہ آی۔

من باڈو صاحب ایک عورت ڈی لوال نام کا ذکر کرتے ہین کہ وہ اپنی نیند مین ایک ایسی باتین گفتگو کرتی تہی جو اُسکے آس پاس کے لوگ بالکل نہ سمجہ سکتے تہے جب وہ ہوش مین ہوتی اور اُسے وہی لفظ سنائے جاتے تو وہ خود انہین نہ سمجہ سکتی۔ اتفاقاً ایک عورت جو اسکی خدمتگار رہتی سمجہ گئی کہ یہہ الفاظ برٹنی کے ہین تب اصلی بات کہل گئی کہ اُسنی اپنی نہایت چہوٹی عمر مین ایک ایسے گھر مین تربیت پای تھی جہان زبان برٹنی بولی جاتی تہی لیکن جب وہ والدین کے پاس آی تو اُس زبان کو یہانتک بہول گئی کہ سمجہ بہی نہ سکتی تہی

کول رج صاحب ذکر کرتے ہین کہ ایک جوان عورت جسکو پڑہنا لکہنا نہ آتا تہا ایک دفعہ بخار مین مبتلا ہوی اور اثناء مرض مین وہ زباہا ے لاطینی یونانی۔ عبرانی کے بڑے رنگین اور زور شور کے الفاظ مین تقریر کرتی تہی حتی کہ لوگون نے خیال کیا کہ اُسپر جن چڑہا ہوا ہے ایک طبیب نے اسکی علت معلوم کرنے مین بہت کوشش کی لیکن کچہہ تحقیق نہو سکا تب اُسنی اسکی گذشتہ عمر کا سراغ لگایا پس سب بھید کہل گیا اسکو یہہ خبر ملی کہ وہ عورت اپنی بچپن مین ایک پادری کے گھر رہتی تہی اس پادری کی عادت تہی کہ وہ گھر مین ٹہلتے ہوئے اپنی بڑی بڑی لاطینی یونانی عبرانی کتابون سے عمدہ عمدہ عبارتین باواز بلند پڑہا کرتا تہا اور یہہ لڑکی انہین سنا کرتی تہی تب اس طبیب نے اُن کتابونکا جواب تک پڑی تہین ملاحظہ کیا اور دیکہہ لیا کہ جو جو عبارتین اُس عورت نے بحالت بخار پڑہی تہین سب اُسمین موجود تہین۔

ان امثلہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جنون مین ایسے قواے ذہنی پیدا ہوجاتے ہین جسکا وجود نامعلوم تہا اور جنکی وجود کی بابت خیال بہی نہ تہا۔ بخار مین ایسے لوگونکا علم جسکو بہول گئی ہوں

مدت ہوجاتی ہے پھر یکایک تازہ ہوجاتا ہے اور جب آدمی صحت پاتا ہے تو پھر بھول جاتا ہے بعض ایسے فقرات اور مضامین جو انسان اتفاقیہ سن لیتا ہے اور بعدہ بھول جاتا ہے بخار مین یا کسی اور ایسی غیر معمولی حالت مین پھر یاد آجاتے ہین

سوم قسم کی خفائے ذہنی یہہ ہے کہ ذہن کے بعض افعال اور انفعالات اس قسم کے ہوتے ہین کہ ہمین انکا تعقل نہین ہوتا لیکن انکا وجود انکے نتایج کے تعقل سے معلوم ہوتا ہے۔

خفاء ذہنی پر دو اعتراض ہوسکتے ہین

اول یہہ کہ جس چیز کا ہم تعقل نہین کرتے اُسکا علم کسطرح حاصل کرسکتے ہین جبکہ یہہ تسلیم کرآئے ہین کہ تعقل علم کی ایک شرط ضروری ہے

دوم یہہ کہ جہل مین سے علم کسطرح پیدا ہوسکتا ہے یعنے شئے معلومہ شئے غیر معلومہ سے کسطرح اخذ کیجا سکتی ہے۔

ان دونو اعتراضوں کا جواب ہم اسطرح پاتے ہین۔

(۱) ادراک خارجی

(ا) ایک اقل مرئی لو یعنے وہ چھوٹے سے چھوٹا جزو جسکو ہم دیکھہ سکتے ہون یعنے اس سے کم دکھائی دینے کی قابلیت نہ رکھتا ہو۔ اگر اس اقل مرئی کو دو حصون مین تقسیم کرین تو ہر ایک نصف نظر نہ آسکیگا لیکن تاہم انمین سے ایک نصف کچھہ نہ کچھہ ذہن مین کیفیت پیدا کرتا ہے اور کل اقل مرئی جسکا ادراک کیا جاتا ہے غیر مدرکہ حصون کا مجموعہ ہے تو معلوم ہوا کہ ہمارا ادراک ایسی دو ذہنی کیفیتون سے بنا ہے جنمین سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ ہمارے تعقل سے باہر ہے۔ اسی طرح جب ہم کسی ایک دور جنگل کیطرف نگاہ کرین تو ہم یکسان سبزی کا پھیلاو دیکھینگے ہر ایک درخت کا اور اُسکے پتون کا علیحدہ علیحدہ ادراک نہوگا اسلئے ادراک کل کے صغیرہ ادراکات سے ہو بنا ہے جنکا ہمین تعقل نہین۔

(ب) اسیطرح اقل مسموع کا حال ہے مثلاً سمندر کا شور امواج کے شور کا مجموعہ ہے لیکن

فاصلہ سے ہر ایک موج کا شور سنائی نہین دے سکتا تاہم ہر ایک موج آلہ مدرکہ پر کچھہ کچھہ اثر پیدا کرتی ہے۔

(ج) یہی حال اور حواس کا بھی ہے جیسے ذائقہ شامہ۔کل تاثر خواہ خوش ہو خواہ ناخوش کئی تاثرات سے جو اعضاء ذائقہ اور شامہ پر پیدا ہون بنتا ہے گو یہہ تاثرات صغیرہ علیحدہ علیحدہ ادراک مین نہ آسکتے ہون۔

(۲) ایتلاف خیالات۔

ایتلاف خیالات مین ایک خیال بہ پابندی چند قوانین دوسرے خیال کا ایما کرتا ہے مثلاً بعض اوقات ایسا وقوع مین آتا ہے کہ ایک خیال کے بعد دوسرا خیال پیدا ہوتا ہے لیکن ظاہر مین اُن کے درمیان کوئی علاقہ نہین ہوتا اگر غور سے دیکھا جاوے تو وہ خیال جو ان دونو کو ملاتا تھا اسوقت تعقل سے باہر تھا۔ ایک خیال بواسطہ ایک یا زیادہ خیالات کے جنکا ہمین تعقل نہین ہوتا دوسرے خیال کا ایما کرتا ہے چنانچہ مجھے ایکدفعہ جھیل لومنڈ پر پرشیا کے افسر سررشتہ تعلیم سے ملنے کا اتفاق ہوا اور اس ملک کے طریقہ تعلیم پر ہم دونو بحث کرتے رہے ایک مدت کے بعد جھیل لومنڈ کا ذکر آگیا اور اس لفظ کے سنتے ہی پرشیا کے طریقہ تعلیم کا خیال میرے دلمین گزرا۔ ظاہر مین ان دونون خیالون کے درمیان کچھہ تعلق نہین ہے اور مین حیران ہوا کہ جھیل لومنڈ کے ساتھہ طریقہ تعلیم کا خیال میرے دلمین کیون گذرا لیکن ذراسی غور کے بعد معلوم ہوا کہ اسجگہ کبھی مجھے جرمن کا باشندہ ملا تھا۔

اس مثال سے معلوم ہوا کہ گو اس درمیانی خیال کا مجھے تعقل نہین تھا لیکن تاہم وہ خیال ان دو خیالون کے درمیان ربط دینے والا واقع ہوا۔

سٹوارٹ صاحب فرماتے ہین کہ خیالات درمیانی فقط ایک لحظہ کیواسطے تعقل مین آتی ہین لیکن ہم ان کو فوراً بھول جاتے ہین۔ ہیملٹن سٹوارٹ کے اس دعوی کو بدلیل ذیل غلط ثابت کرتا ہے۔

(۱) اس دعوے مین سٹوارٹ صاحب نے ایک ایسی واقعہ کو فرض کرلیا ہے جو حقیقت مین موجود نہین ہے ۔

(۲) چونکہ یادداشت کا موجود ہونا تعقل کے لئے ضروری ہے ۔ اور سٹوارٹ کے دعوے کے موافق تعقل تو ہوتا ہے پر وہ یاد نہین رہتا ۔ اسواسطے یہہ دعوے غلط ہے لیکن اسبات کا ماننا کہ خفی خیالات احاطہ تعقل سے باہر موجود ہوتے ہین تعقل کی اس شہادت کی تردید نہین کرتا جو یہہ ان واقعات کی بابت دیتا ہے جو ہمین شامل ہین ۔

(۳) اگر ادراک مین ایسی کیفیات ذہنی موجود ہوتے ہین جنکا تعقل نہین ہوسکتا جیسا کہ ہمنے پیچھے بیان کیا ہے تو اور قواے مین ایسے قسم کی کیفیات کا موجود ہونا کیا ہرج ڈالتا ہے قانون کفایت کے مطابق ہمین نہین چاہئے کہ تعداد علل قیاسیہ کو بہ نسبت اسکے کہ کسی ظہور کی توضیح کے لئے ضروری ہون بڑہائین اسلئے سب قواے مین ایسی کیفیات کا وجود تسلیم کرنا جو بغیر تعقل مین آنے کے کسی دو خیالون کے درمیان ربط پیدا کرین زیادہ مطابق قانون کفائیت ہے ۔

(۴) یہہ دعوی خود اپنی تردید کرتا ہے کیونکہ اگر بقول سٹوارٹ تعقل تو ہی لیکن وہ یاد نہین رہتا بلکہ اسیوقت فراموش ہوجاتا ہے اور جو چیز یاد نہین رہتی اسکا تعقل ہی نہین ہوسکتا ہے تعقل کے لئے یاد کا ہونا ضروری ہے تو گویا ایک ہی وقت مین ایک چیز کا یاد رہنا اور فراموش ہونا دونون امر تسلیم کئے گئے ہین اگر سٹوارٹ کے دعوی کی تائید مین یہہ کہا جاوے کہ تعقل اسقدر ضعیف تہا کہ وہ یاد نہین رہ سکا تو بھی یہہ دعوی غلط ثابت ہوسکتا ہے کیونکہ تعقل مین خواہ کسی قدر ضعیف ہو یاد کا ہونا ضروری ہے گو وہ یاد بہت کم اور مبہم ہو لیکن جو مثال ہمنے ائتلاف خیالات مین دی تہی وہان آ اور ج کا خیال اسطرح ہونا تہا کہ ب بالکل خیال سے باہر تہا اسلئے معلوم ہوا کہ جو ربط مابین آ و ج کے ہے اسکی توجیہہ بیان کرنیکے لئے بجز اس قیاس مفروضی کے جسکو سٹوارٹ نے تسلیم نہین کیا

کوئی اور طریقہ نہین ہے -

(۳) عادات اور ہنرہا ئے مکسوبہ کی بابت تین دعوے قایم کئے گئے ہین -

(ا) دعوی سرایڈ اور ھارٹلی - اس دعوی کو عادت اور مہارت کا دعوے کہتے ہین مثلاً چلنے کیوقت ہمارا ایک عصب کام کرتا ہے اور ہرایک عصب کی حرکت کے لئے ارادہ کا ہونا ضروری ہے لیکن ہمکو ہمیشہ بباعث تکرار اور مشق کے اس ارادہ کا تعقل نہین ہوتا اور جیساکہ کسی کل کے ایک پرزی کو حرکت دینے پر اور پرزے کام کرتے چلے جاتے ہین اسیطرح ہمارے نظام جسمی مین بھی ان حرکات کا ظاہر ہونا فقط اُن اصول آلاتی کا نتیجہ ہے جو ہمارے جسم کی ترکیب مین داخل ہین -

ہیملٹن صاحب اس دعوی کو بالکل غیر فلسفی تبلاتے ہین کیونکہ اسمین فرض کیا گیا ہے کہ جو چیز پہلے ذہن کرتا تھا اسکو ایک عادت اور مہارت پیدا ہو جانے کے بعد ایک دوسرا آلہ کرتا ہے جسکی ماہیت ہمین معلوم نہین اور یہہ بات فلسفہ کے برخلاف ہے کیونکہ اسمین بلا ضرورت ایک ایسا دوسرا اصول فرض کیا گیا ہے جسکی ماہیت سے ہم ناواقف ہین - نیز یہہ دعوی خلاف واقعہ ہے کیونکہ اگر تم کسی شعبدہ باز کو دیکھو تو واضح ہو جائیگا کہ وہ اپنے ہنر دکھاتے وقت ذہنی تیزی کو بہت عمل مین لاتا رہتا ہے -

(ب) سٹوارٹ بھی سرایڈ کے اس دعوی کی تردید کرکر کہتا ہے کہ جسطرح قوائے علمیہ کے افعال مین جو متعدد افعال توجہ سے بنے ہوئے ہوتے ہین ہر ایک فعل پر جدا توجہ کرنی پڑتی ہے اسیطرح ہر ایک حرکت عصبی کے ساتھہ تعقل اور ارادہ دونون موجود ہوتے ہین اور ہم عادی ہو جانے کے باعث ہر ایک جدا فعل ارادی کو یاد نہین رکھہ سکتے -

ہیملٹن کا جواب - یہہ توجیہ غلط ہے کیونکہ ایک ایسی کتاب کو پکار کر پڑھنے وقت جو دلچسپ نہین ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ پڑھنے والا کتاب کو پڑھی جاتا ہے لیکن اُسکے دلمین اور خیالات بھی ہوتے ہین اگر سٹوارٹ کا دعوے صحیح سمجھا جاوے تو ایسا ہونا ناممکن ہے

ہے۔علاوہ اسکے جو دلائل ایتلاف خیالات یا خفاء ذہنی کے باب مین پیش کئے گئے
ہین وہی سٹوارٹ کے اس دعوی کی تردید کر سکتے ہین

(ج) اس بحث کے متعلق تیسرا دعوے زیادہ قرین عقل معلوم ہوتا ہی وہ یہ ہی کہ ان مہارات
اور عادات محصلہ مین ذہن کا عمل ایسا تیز ہوتا ہے کہ اسکے افعال تعقل سے بچ جاتے
ہین اور اسلئے ہر ایک فعل ذہنی کے لئے جدا فعل ارادی کی ضرورت نہین ہوتی

ہملٹن صاحب سٹوارٹ کی رائے سے اسبات مین اتفاق کرتے ہین کہ ذہنی تیزی جاری
رہتی ہے لیکن برخلاف سٹوارٹ یہہ نہین مانتے کہ اس تیزی کا ہمین تعقل ہوتا ہی وہ سٹوارٹ کے
سے اسبات مین متفق ہین کہ ذہنی تیزی کا تعقل ہمین نہین ہوتا لیکن یہہ نہین مانتے کہ
یہہ تیزی آلات اور مادی کلون کیطرح ہے۔

مسئلہ خفائی ذہنی کی تاریخ۔ لاک کہتا ہے کہ اول یہہ مسئلہ ڈی کارٹ کے
شاگردون نے دریافت کیا تہا کہ بعض ایسی کیفیات ذہنی بہی ہوتے ہین جنکا تعقل نہین ہوتا
لیکن حقیقت مین لاک غلطی پر ہے کیونکہ ڈی کارٹ کے شاگرد فکر کے لئے تعقل کا ہونا
شرط لازم سمجھتے تہے اول جس شخص نے اس رائے کو مشتہر کیا لائب نٹز تہا اور بعد مین تمام
جرمن فلسفیون نے اسکو اختیار کیا۔ اب تک کوئی فلسفی لائب نٹز کی اس رائے کی تردید
نہین کرسکا۔ کانڈی لاک نے اس کی تردید کی کوشش کی تہی لیکن اُسکی وہی رائے
ہے جو ہم سٹوارٹ کی بیان کرآئے ہین یعنے ہمین کیفیت ذہنی کا تعقل ہوتا ہے لیکن
ہم اس تعقل کو فوراً بہول جاتے ہین۔

فرانس مین ایک فلسفی ڈی کارڈائی لیک نامی نے اس دعوی کی تائید کی اور باوجودیکہ اس
سے پہلے کئی فلسفی اسپر بحث کرچکے تہے اسنے اپنے آپ کو اسکا موجد قرار دیا چند فلسفیون نے جنمین
ڈی میران بہی شامل ہے اسکی اس مسئلہ کی تعریف کی۔ انگریزون مین سے چند فلسفیون نے
بہی اس مسئلہ کی طرف توجہ کی ہے اور ہملٹن صاحب رائے لائب نٹز کی تائید کرتے ہین۔

لکچر اکیسوان

واقعات متعلقہ تعقل اور اُن مشکلون اور آسانیون کا بیان جو فلسفہ اور بالخصوص علم النفس کے طالب کو پیش آتی ہین

(۱) تعقل کے متعلق تین بڑے واقعات ہین جنکا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

اول ہماری وجود ذہنی کا واقعہ دوم ہمارے ذہن کے واحد ہونیکا واقعہ۔ سوم ہماری ذہن کی ہمیشہ یکسان ہونیکا واقعہ۔

اول کو واقعہ وجودیت۔ دوم کو واقعہ شخصیت سوم کو واقعہ عینیت کہتے ہین۔

(۱) واقعہ وجودیت سے یہہ مطلب ہے کہ انا کے تعقل کے ساتھہ یہہ خیال ضرور ہوتا ہے کہ مین یعنے آرُ مدرک موجود ہون اور اس خیال کو اپنے وجود کا تعقل بولتے ہین یہہ ایک ایسا سادہ اور بدیہی واقعہ ہے جسکی توجیہہ یا تعریف یا جسکے لئے دلایل پیش کرنا غیر ضروری ہے اور نہ اس کا کچھہ ثبوت دینا ممکن ہے

ڈی کارٹ وجود ذہنی کو اسطرح ثابت کرتا ہے "مین فکر کرتا ہون اسلئے مین موجود ہون" بعض فلسفی یہہ کہتے ہین کہ ڈی کارٹ اس واقعہ سے کہ انسان فکر کرتا ہے اسکے وجود کا استدلال کرتا ہے ہیملٹن کی رائے مین یہہ استدلال نہین بلکہ ایک سادہ دعوی ہے اور اگر اسکو استدلال سمجھا جاوے تو یہہ استدلال یا غیر ضروری ہے یا غلط ہے۔

غیر ضروری اسلئے کہ کوئی ایسی چیز نتیجہ مین بیان نہین ہوئی جو مقدمہ مین موجود نہ ہو کیونکہ اس مقدمہ مین کہ مین فکر کرتا ہون وجود کا خیال ضمناً شامل ہے اور غلط اسلئے کہ فکر کی حقیقت بطور کیفیت ذہنی کے اول ہی تسلیم کرلی گئی ہے اور پھر اس واقعہ سے وجود ذہن یعنے فکر کرنیوالے آرُ کے وجود کا استدلال کیا گیا ہے حالانکہ یہہ امر ظاہر ہے کہ کسی شئے کی صفت کی حا

کے ممکن ہونی بین اس شے کی وجود کے حقیقت مفروض ہونی ہے - رایڈ کہتا ہو کہ ڈی کارٹ کا یہہ مقولہ کہ ٗمین فکر کرتا ہون اسواسطے مین موجود ہون ٗ کچہہ ثابت نہین کرتا کیونکہ وہ اپنی وجود کو اول ہی فرض کر لیتا ہو - ہیملٹن کہتا ہو کہ رایڈ ڈی کارٹ کے مقولہ کو اچھی طرح نہین سمجہا کیونکہ ڈی کارٹ کا یہہ ارادہ نہین تہا کہ وجود کو بطور نتیجہ کی فکر کے واقعہ سے ثابت کرے بلکہ اسکا یہہ مطلب تہا کہ واقعہ وجود تعقل مین ضمناً شامل ہے

جیمس مرڈک اس مقولہ کی بابت یہہ کہتا ہو کہ جب ڈی کارٹ نے معلوم کیا کہ تمام علم النفس مین کوئی واقعہ ایسا نہین ہو جسپر اعتبار کیا جاوے اور جسکی بابت شک کرسکتے ہون تو اُسنے ارادہ کیا کہ کسی چیز کا یقین نہ کرنے حتے کہ اپنے وجود کا بہی نہین - جبتک اسکے یقین کرنے کی کوئی وجہ معقول نہ پائی جاوے آخر اُسنے یہہ کہا کہ مین ہر چیز کا شک کرسکتا ہون لیکن اس واقعہ کا شک نہین ہوسکتا کہ مین فکر کر رہا ہون کیونکہ اگر مین اپنے فکر کرنیکے بابت شک کرون تو یہہ بہی قوت متفکرہ کا ایک فعل ہے - جبکہ فکر کے فی الواقعہ ہونیکی بابت کوئی شک نہین ہوسکتا تو لازم ہوا کہ کوئی فکر کرنیوالی شے موجود ہو اسلیئے آلہ متفکرہ کا وجود قوت متفکرہ کے وجود مین شامل ہے کہ اس سے بطور نتیجہ کے استدلالاً حاصل ہوتا ہے اور اگر اسکو رایڈ کی مانند ایک استدلال فرض کیا جاوے تو وہ بقول ہیملٹن غیر ضروری ہوگا یا غلط جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے -

(۳) واقعہ شخصیت یعنی یہہ یقین کہ ہم فقط ظہورات کا سلسلہ یا مجموعہ نہین ہین بلکہ ایک ایسی شے ہین جو تمام اپنی کیفیات ذہنی سے ماہیت مین علیحدہ ہو اس واقعہ کی بہی بطور واقعہ سابقہ کے تعریف نہین کر سکتے -

ہیوم کی رائے اس بارہ مین یہی تہی کہ ذہن فقط خیالات کے مجموعہ یا سلسلہ کو کہتے ہین جسکو قوت واہمہ ایک شے واحد فرض کر لیتی ہے یہہ نتیجہ ہیوم نے خیالی فلسفیون کے دعوے سے نکالا تہا جسکی بابت ہم کہہ آئے ہین کہ اس دعوے مین تعقل کے واقعہ کا انکار کیا گیا ہے -

کینٹ کہتا ہو کہ ہم یقیناً نہین کہہ سکتے کہ ذہن جوہر ہے یا عرض کیونکہ واقعہ شخصیت خود تعقل کے امکان کی ایک شرط ہے اور اسلیئے گو تعقل واقعہ شخصیت کو ظاہر کرتا ہو لیکن تاہم ممکن ہے کہ یہہ واقعہ شخصیت فقط ایک وہم کا ہو لیکن ہیملٹن صاحب کہتے ہین کہ اگر ہم تعقل کی صداقت سے انکار کرین تو گویا تمام فلسفہ سے انکار کرنا پڑتا ہے اور جسقدر محنت کینٹ اور اور اشخاص نے فلسفہ کے بارہ مین کی ہے بیفایدہ ٹہیرتی ہے۔

(۳) واقعہ عینیت یعنے تعقل کا یہہ یقین دلانا کہ ہمارا ذہن جو کل تہا وہی آج ہے اس واقعہ کو لاک۔ لائب نٹز۔ بٹلر۔ رہیڈ تسلیم کرتے ہین لیکن کینٹ دلیل گذشتہ پر اس واقعہ سے بہی انکار کرتا ہے۔

(ب) اُن مشکلون اور سہولتون کا بیان جو طالبان فلسفہ کو پیش آتی ہین۔

اول مشکلات۔

(۱) چونکہ اس علم مین کیفیات ذہنی سے بحث کیجاتی ہے اسلئے خود ذہن کو اپنے قوا کے مشاہدہ کرنا پڑتا ہے اور چونکہ حالت فعلی اور انفعالی مین نسبت معکوس ہوتی ہے اور ذہن مشاہدہ کرنیکے وقت حالت فعلی مین اور مشاہدہ کئے جانیکے وقت حالت انفعالی مین ہوتا ہے اور انمین سے ہر ایک حالت دوسری حالت کو زائل کرتی ہے اسلئے یہہ نتیجہ ہوتا ہے کہ مناسب مشاہدہ ناممکن ہو جاتا ہے

(۲) جسطرح لوگ اشیا خارجی کے علوم مین ایک کام مین شریک ہوکر باہمی مدد کر سکتے ہین فلسفہ مین اسطرح نہین ہو سکتا علم طبعی مین ایک شخص کی تحقیقات دوسرے کی تحقیقات کو مدد پہنچاتی ہو علی ہذا القیاس فنون مین بہی لوگ باہمی مدد سے کسی کام کو خواہ وہ کیسا ہی دشوار ہو سہل کر لیتے ہین لیکن طالب علم النفس اپنی ذہنی کیفیات کے امتحان کرنے اور ترتیب دینے کے لئے فقط اکیلا ہوتا ہے اور جو جرأت اور تیزی باہمی مدد سے حاصل ہو سکتی ہے اسے نصیب نہین ہوتی۔

نتیجہ یہہ ہوتا ہی کہ جس سرعت اور تکمیل سے اشیاء مادی کے علوم مین ترقی ہوسکتی ہے
علم النفس مین ویسی ترقی نا ممکن ہے

(۳) واقعات عالم خارجی اورون کے مشاہدے اور تجربے سے حاصل ہوسکتی ہین۔ لیکن
علم النفس مین ہم واقعات تعقل بموجب اورون کے کہنے کے یقین نہین کرسکتے۔
نہ اورون کی شہادت علم النفس مین کچہہ سند پیش کیجا سکتی ہے اسلئے ضروری ہے
کہ ہم واقعات تعقل کو خود مشاہدہ کرکے اپنے تجربہ مین لائین۔

(۴) تعقل کے ظہورات اسقدر سرسری اور تیزی کے ساتھہ ظاہر ہوتے ہین کہ جتنے دیر
مین ذہن انکے مشاہدہ کا ارادہ کرے اتنے مین انکا وجود باقی نہین رہتا اسلئے جوکچھہ
مشاہدہ کیا جاتا ہے فقط یادداشت کے بہروسہ پر کیا جاتا ہے اور یہہ ظاہر ہے کہ جو
کیفیات قوت حافظہ کے ذریعہ سے ذہن کے روبرو لائی جاتی ہین وہ اسقدر پوری پوری
نہین ہوتین جسقدر کہ وہ اشیاء مادی ہوتی ہین جو براہ راست ذہن کے سامنے ہوتی ہین

(۵) تعقل کے چند واقعات کو ایکہی وقت مین اسطرح نہین دیکہہ سکتے جیسی کہ عالم مادی
مین چند اشیاء کو دیکہہ سکتے ہین کیونکہ اشیاء خارجی کو ہم ایکہی جگہہ بطور مجموعہ رکہہ سکتے
ہین اور ذہن انکا ادراک ایکہی وقت مین کرسکتا ہے لیکن واقعات تعقل کا مشاہدہ
ایکہی وقت مین نہین ہوسکتا کیونکہ کسی ایک لحہ مین کئی ایسے واقعات کا مجموعہ ذہن کے
سامنے نہین ہوتا بلکہ ایک واقعہ دوسرے کے بعد سلسلہ وار دیکہا جاتا ہے۔

(۶) مختلف حواس کے ادراکات مین آسانی سے تمیز کرسکتے ہین لیکن ایک ہی
حس کے مختلف ادراکات مین تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے مثلاً دو رنگون سرخ اور زرد
کے ملنے سے جو خط مشترک پیدا ہوتا ہے اسکا ادراک صحیح صحیح نہین ہوسکتا ایسا ہی
حال کیفیات ذہنی کا ہے مثلاً تاثر اور خواہش جو ایکدوسرے مین ایسی غیر محسوس طور
سے ملے جلے ہین کہ بغیر عمل تجرید کے انمین سے کسی ایک پر اچھی طرح غور نہین کرسکتے

(۲) کیفیات ذہنی پر غور کرنے مین عالم مادی کی نسبت زیادہ کوشش درکار ہوتی ہے - بچپن سے ہم اشیاء خارجی کو مشاہدہ کرنے کے عادی ہوتے ہین اسلئے اشیاء خارجی کے مشاہدہ کرنے مین ہمارے لئے رفتہ رفتہ ایک قسم کی سہولیت پیدا ہوجاتی ہے لیکن جب کوئی شخص بڑی عمر مین بہی کیفیات ذہنی پر توجہ کرنے کی کوشش کرتا ہے تو یہہ عادت ایک زمانہ کے بعد بہت سی دقتون سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ اسوقت تک علم مکتوبہ کے بہت سے ذخیرے ذہن مین جمع ہوجاتے ہین اسواسطے کیفیات ذہنی پر باعتبار انکی اصلی اور سادہ حالت کے غور کرنا بہت مشکل ہوجاتا ہے - اور بعض اشخاص مین یہہ عادت پیدا ہی نہین ہوتی -

دوم سہولات

اس علم مین کسی خارجی معین کی ضرورت نہین طبیعات مین آلات کا کام پڑتا ہے اور تاریخ مین واقعات کا لیکن فلسفہ ذہنی مین کسی ایسی شئے کی ضرورت نہین طالب فلسفہ کو چاہئے کہ فقط اپنے ذہن کو مشاہدات کرکر اُن مشاہدات سے جو نتائج حاصل ہون اُنکی تشریح کیا کرے اور اگر وہ اس طریقہ پر اچہی طرح عمل کریگا تو اُسکو اور فلسفیون کی تصانیف کی مدد کی بہی ضرورت نہوگی -

لیکن فلسفہ کے مطالعہ مین ایک شرط خارجی یعنے ایسی زبان کا ہونا ضروری ہے جو اسقدر کافی لغات رکہتی ہو کہ ہر ایک ظہور ذہنی کو بغیر ابہام کے ادا کرسکے -

لکچر بیسوان
ذہن کے قوای علمیہ کی تقسیم

(ا) قوائے ذہنی سے کیا مراد ہے؟ پہلے ہم ذکر کر آئے ہین کہ قوائے ورزش ذہنی کی علل ہین اور قابلیتین اثر پذیر ہونے کی طاقتین۔ مختلف ذہنی ورزشین مختلف قوائے کے متعلق کیجاتی ہین اور متشابہ ورزشین ایک ہی قوت کے دائیرہ مین رکھی جاتی ہین۔ یہی حال اثر پذیر ہونے کی طاقتون کا ہے جسقدر مختلف اقسام اُس ورزش کے ہین جسکا ذہن اظہار کر سکتا ہے اسیقدر مختلف قوائے ذہن خیال کیجاتی ہین اور جسقدر مختلف اطوار اثر پذیری کے ہین اسیقدر مختلف قابلیتین شمار کیجاتی ہین۔ الغرض قوائے ذہنی اس قسم کے موجودات نہین ہین جنکو ذہن سے تمیز کر سکین حقیقت ہین تمام قوائے ذہنی ایک ہی جوہر کے مختلف ظہورات ہین اور ذہن اور اسکی قوای مین کوئی حقیقی فرق نہین ہے ڈاکٹر براؤن خیال کرتے ہین کہ ریڈ اور سٹوارٹ بالخصوص اور دیگر فلسفی بالعموم قوای ذہنی کا علیحدہ علیحدہ وجود قرار دیتے ہین لیکن ڈاکٹر صاحب غلطی پر ہین ہان چند فلسفی مثلاً سینٹ ٹامس۔ لکی ٹن وغیرہ اس مسئلہ کی تائید کرتے لیکن اکثر فلسفی برعکس رائے رکھتے ہین مثلاً ٹرٹلین۔ سینٹ آسٹن پادری جمبلاکس۔ پلوٹائی نس اور شاگرد فلاطون و ارسطو زمانہ قدیم مین اور ڈی کارٹ۔ مال برانش اور اور بہت سے فلسفی زمانہ حال مین چنانچہ ارسطو کی رائے ہے کہ قوائے فقط صور ذہنیہ ہین اور حقیقی جوہر جسپر وہ مبنی ہین اور جو فی الواقعہ عامل ہے ذہن ہے نہ کہ قوائے۔ گھنٹ قوائے کو ذہن سے تمیز بھی نہین کرتا بعض فلسفی ایسے ہین جو قوائے کو بھی ایکدوسرے سے تمیز نہین کرتے

(ب) ہمین خدا نے قوت علمیہ عنایت کی ہے جسکی تقسیم ہملٹن اسطرح کرتا ہے۔

(۱) قوت مدرکہ جسکو قوت محصلہ بہی کہتے ہین یعنے وہ قوت جسکے ذریعہ سے ہم اشیائے باطنی اور اشیاء خارجی کا علم حاصل کرسکتے ہین۔ اشیاء خارجی کے علم کو ادراک خارجی اور اشیا باطنی کے علم کو ادراک باطنی یا وجدان کہتے ہین

(۲) قوت حافظہ جسکے وسیلہ سے ہم علم حاصل شدہ کو جمع کر رکہتے ہین لیکن علم کا یہہ ذخیرہ تعقل کے احاطہ سے باہر ہوتا ہے۔

(۳) قوت مستحضرہ یا ذاکرہ جسکے ذریعہ سے ہم اس علم کو جو حافظہ مین جمع ہے تعقل مین لانے کی کوشش کرتے ہین یہہ قوت قوانین ائتلاف ذہنی کے پابند ہے جنکے ذریعہ ہم اپنے خیالات کو باقاعدہ اور مرتبط سلسلہ مین ترتیب دے سکتے ہین یہہ قوانین کبھی بالارادہ اور کبھی بلا ارادہ عمل کرتے ہین پہلی صورت مین ان کو ایماء طبعی کہتے اس قوت کو حافظہ سے تمیز کرنا چاہئیے۔ سٹوارٹ نے اس تمیز کا کچھہ خیال نہین کیا اور اُسنے یہہ دونو عمل یعنے علم کا جمع کرنا اور جمع کردہ علم کو ذہن کے سامنے کرنا قوت حافظہ سے متعلق کئے ہین۔

(۴) قوت متخیلہ جسکے ذریعہ سے ہم علم حاصل کردہ شدہ کو جو قوت حافظہ کے ذریعہ جمع ہوتا ہے اور قوت مستحضرہ کے وسیلہ سے تعقل مین آتا ہے ذہن کے سامنے لاتے ہین اسکو قوت واہمہ بہی کہتے ہین۔ اس قوت کو اکثرون نے قوت مستحضرہ سے تمیز نہین کیا لیکن یہہ دونو قوائے مختلف اشخاص مین مختلف ہوتی ہین کسی مین قوت مستحضرہ اور کسی مین قوت متخیلہ قوی ہوتی ہے اس قوت کو واہمہ سادہ اور واہمہ مرکب مین جنکو واہمہ مستحضرہ اور واہمہ خلاقہ بہی کہتے ہین تقسیم کیا جاتا ہے۔

(۵) قوت مجوزہ۔ جن قوائے کا پہلے ذکر ہوا اُن سب سے زیادہ عظمت اس قوت کو حاصل ہے چونکہ اس قوت کا عمل اشیاء کا باہمی تعلق دریافت کرنا اور مقابلہ کرنا ہے اور کوئی فعل ذہنی مقابلہ یعنی تمیز سے زیادہ منصب نہین رکہتا اسلئے یہہ قوت

سب قوا سے اعلےٰ ہے اسمین تحلیل و ترکیب جو عمل تمیز ہے پائی جاتی ہے۔
چونکہ تعمیم اور حکم اور استدلال تحلیل و ترکیب کے نتایج ہین اسلیئے اس قوت کو تفکر بہی کہہ سکتے ہین اسکے قوانین پر منطق مین بحث کیجاتی ہے۔
(۶) قوت جبلی جن قوتون کا پیچہے ذکر کیا گیا ہے وہ سب کے سب اُن واقعات سے متعلق ہین جو تجربہ سے حاصل ہوتے ہین۔ لیکن تمام علم تجربہ سے حاصل نہین ہوتا۔ ہماری ذہن مین بعض ایسے خیالات بہی ہوتے ہین جنکا ہونا ذہن کے لیئے لابد ہے اور جنپر تمام خیالات کا وجود منحصر ہے ارسطو اپنی فلسفہ مین اس قوت کو ناؤس کہتا ہے ریڈ فہم معمولی کے نام سے اسکا ذکر کرتا ہے۔ اُس علم کو جو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے علم اتفاقی اور جو تجربہ سے حاصل نہین ہوتا بلکہ ذہن کی فطرت مین داخل ہے علم ضروری کہتے ہین۔
قوت جبلی حقیقت مین قوت نہین ہے فقط قوانین تفکر یا جنـ ضروری اصولونکا مجموعہ ہے جنکے بغیر ہمکو کوئی علم حاصل نہین ہوسکتا حکماء نے اس امر پر کہ آیا یہہ قوت حقیقی ہے یا فرضی بہت دفعہ بحث کی ہے اکثر کہتے ہین کہ ہم مین ایسی کوئی قوت نہین ہے لیکن فہم معمولی کے فلسفہ کے لیئے اسکا تسلیم کرنا ضروری ہے پورا ذکر اسکا آگے آویگا۔

لکچر اکیسوان و بائیسوان

قوت مدرکہ

(۱) ادراک خارجی کا بیان

وہ ذہنی قوت جو ترتیب مین سب سے پہلے اور جسپر حقیقی اور خیالی فلسفیون کی اختلاف آرائے کا مدار ہے ادراک ہے لیکن اس قوت کا مفصل ذکر کرنے سے پہلے مختلف فلسفیون کی اُن ارائے ادراک کا ترتیب وار بیان کیا جاتا ہے جنکو ڈاکٹر رِیڈ نے حوالہ قلم کیا ہے۔
اس سوال کے جواب مین کہ ہم اشیاء خارجی کا ادراک بالواسطہ کرتے ہین یا بلا واسطہ ان تمام فلسفیون کا اختلاف پایا جاتا ہے وہ فلسفی جنکی یہہ رائے ہے کہ اشیاء خارجی کا علم بالواسطہ ہوتا ہے دو جماعتون مین منقسم ہین۔
اول۔ جو یہہ یقین کرتے ہین کہ وہ شئے جسکے ذریعہ ادراک بالواسطہ ہوتا ہے ایک ایسی شئے ثالث ہے جو شئے مدرکہ کی ایک مثال ہے اور ذہن سے خارج نہین ہے بلکہ یا تو دماغ مین یا ذہن مین موجود ہوتی ہے اور تعقل سے باہر نہین ہوتی لیکن اسکی حقیقت حقیقت ذہن اور حقیقت خارجی سے مختلف ہوتی ہے۔
دوم وہ فلسفی جو انکار کرتے ہین کہ ادراک مین غیر انا کا تعقل ہوتا ہے خواہ وہ غیر انا ذہن مین ہو یا اس سے خارج ان فلسفیون کا یہہ مذہب ہے کہ ذہن فقط اپنی کیفیات کا بلا واسطہ ادراک کرتا ہے یہہ دونو دعوے خیالی فلسفیون کے مذہب کی بنا ٹھیرتے ہین اور تعقل کی شہادت کو جُھٹلاتے ہین۔
بارکلی انگلستانی پہلے مذہب کا موید اور فکٹے جرمن دوسرے مذہب کا معین تھا انہین سے ہر ایک دعوے مختلف مسئلات کے پیدا ہونے کا باعث ہے کیونکہ شئے مدرکہ پر مختلف اعتبارون سے غور کیا جاتا ہے۔

(۱) کبھی تو شئے مدرکہ کو مادی یا غیر مادی یا نہ غیر مادی اور نہ مادی اور یا مادی اور غیر مادی دونو فرض کر لیا جاتا ہے۔

(۲) کبھی تسلیم کیا جاتا ہے کہ شئے مدرکہ شئے خارجی سے پیدا ہوئی ہے یا وسیطہ بارو ح مین پیدا ہوئی ہے۔

(۳) کبھی ذہن اُسکا ماخذ خیال کیا جاتا ہے۔

(ب) ان ارائے کی تاریخ

اول افلاطون - ۴۳۰ قبل مسیح سے ۳۴۸ قبل مسیح تک

(۱) ریڈ کے خیال مین افلاطون کا یہہ مذہب تہا کہ ہم اشیاء کے فقط سایہ کا ادراک کرنے مین خود اشیاء کا نہین۔

(۲) لیکن حقیقت مین افلاطون کا یہہ مذہب تہا کہ اُس شئے کا وجود جو عالم خارجی کو تعبیر کرتی ہے قوت مدرکہ کے عمل سے پہلے ہی ہوتا ہے اور اسکا ماخذ شئے خارجی نہین ہوتی بلکہ ذہن کے تاثرات ہوتے ہین اور جبکہ خارج عن الذہن جو اس کے حدود مین آتی ہو تو اُس شئے مثالی کا ہمکو تعقل ہوتا ہے ریڈنے افلاطون کا مذہب بیان کرنے مین اسوجہ سے غلطی کہائی ہے کہ وہ افلاطون کی مثال غار سے اسکے مسئلہ ادراک کو استنباط کرتا ہے حالانکہ اس مثال کا مسئلہ ادراک سے کچہہ تعلق نہین اس مثال مین افلاطون نے عالم مثال اور عالم حقیقی کو سایہ اور شئے حقیقی سے مشابہت دی ہے اور اس مین وہ اپنے فلسفہ کا ایک عام اصول بیان کرتا ہے خاص ادراک کی بابت اسکی یہہ رائے نہین ہے مثلاً افلاطون نے اپنی کتاب ٹائی می اس مین نظارہ کے باب مین یون لکہا ہے کہ نفس ناطقہ کی طاقت مدرکہ شئے خارجی کیطرف نکلتی ہے اور اسکی تصویر پہر آنکہہ مین لے آتی ہے اس رائے کے معاون اور کئی فلسفی مثلاً ایم بی ڈاک لینا سئے نے کا یوقلد - بطلیموس وغیرہ تہے۔

دوم ارسطو ۳۸۴ قبل مسیح سے ۳۲۲ قبل مسیح تک۔

سرایڈ کہتا ہے کہ ارسطو مسئلۂ اشکال کو تسلیم کرتا ہے۔ بموجب اس مسئلہ کے حواس ایسے اشکال محسوسہ کو قبول کرتے ہیں کہ جنمیں مادہ کا کچھ اثر باقی نہیں رہتا مثلاً جیسا کہ موم مہر کی شکل کو قبول کرتی ہے اسیطرح مادہ کی اشکال محسوسہ بھی اس سے نکل کر ذہن پر اثر کرتی ہیں اور مادہ کی ہر ایک وصف کی لئے علیحدہ علیحدہ شکل ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت میں ارسطو کا یہہ مذہب نہ تھا اُسکا وہی مذہب تھا جو سرایڈ کا تہا یعنی حقیقی طبعی ہاں یہہ مذہب جو سرایڈ نے اسکی طرف منسوب کیا ہے اُسکے چند شاگردوں یا متعلقین نے بعد اُسکی وفات کے اختیار کیا تہا۔

سوم افیقورس اور ڈی ماکریٹس۔

سرایڈ نے اپنی تاریخی حالات میں ان دونو کے مذہب کا ذکر نہیں کیا انکا یہہ مذہب تہا کہ اشیاء خارجی کی مثالیں ہمیشہ ہوا میں اُڑتی رہتی ہیں اور انکو اعضائے مدرکہ قبول کرلیتی ہیں

چہارم ھوبس - ۱۵۸۸ع سے ۱۶۷۹ع تک

ھوبس مادی فلسفیوں میں سے تہا اور اسکی طرف براؤن نے جو اس قول کو منسوب کیا ہے کہ ''فکر ایک فعل روحانی ہے'' بالکل غلط معلوم ہوتا ہے علاوہ ازیں ھوبس کے مذہب کو جسمیں خارجی حقیقت کے تمام علم کا انکار کیا گیا ہے جسکے بموجب ادراک وہم حافظہ وغیرہ کے درمیان فرق صرف صفت کا ہے نہ قسم کا سرایڈ کے مذہب سے مشابہ ظاہر کرنا بالکل لغو ہے۔

پنجم۔ ڈی کارٹ ۱۵۹۶ع سے ۱۶۵۰ع تک۔

سرایڈ ڈی کارٹ پر اختلاف بیانیکا الزام لگاتا ہے اور کہتا ہے کہ کہیں تو ڈی کارٹ نے شئے مدرکہ کی جگہہ دماغ کو اور کہیں ذہن کو قرار دیا ہے۔ یہہ الزام بے بنیاد ہے اور ظاہر کرتا ہے کہ سرایڈ ڈی کارٹ کا مسئلہ ادراک بالکل نہیں سمجہا حقیقت میں

ڈی کارٹ کا یہہ مذہب تہا کہ ذہن اور مادہ ایک دوسرے کے لئے ہیچ ہین اور چونکہ تاثیر دماغی مادی ہے اسلئے اسمین اور ذہن مین کوئی ارتباط نہین ہوسکتا ذہن کو فقط اپنے نفس کا تعقل ہوسکتا ہے اگرچہ تاثرات جسمانی اسکے علم کے لئے ایک شرط ضروری ہین لیکن ریڈ پر وہ الزام عاید نہین ہوسکتا جو براؤن نے درباب ڈی کارٹ اسپر لگایا ہے براون کہتا ہے کہ ڈی کارٹ اُن خیالی فلسفیون مین سے تہا جو شئے مدرکہ کو ذہنی کیفیت خیال کرتے ہین لیکن ڈی کارٹ کے مقلدین جو اُسکے فلسفہ کے نہایت لایق شارح ہین براؤن کی اس رائے کی تکذیب کرتے ہین۔ ہم اسبات کو مان سکتے ہین کہ ڈی کارٹ نے کئی لفظ مثلاً ام ایج (تصویر) اور آی ڈی آ (خیال) ایسی طرح استعمال کئے کہ اس سے غلط فہمی پیدا ہوئی علاوہ ازین براؤن نے خیال کیا ہے کہ جو میری رائے ہے وہی اُسکی تہی لیکن آگے ہی بیان ہوچکا ہے کہ براون کی رائے کا موید صرف ایک شخص آرنالڈ تہا۔

ششم این ٹنی آرنالڈ - ۱۶۲۳ء سے ۱۶۹۴ تک

یہہ فلسفی مذہب خیالی کی سادہ صورت کا پہلا معاون تہا ہیملٹن نے اسکے مذہب کو نہین سمجہا اور اسکو اختلاف بیانی کا الزام لگایا ہے - وجہہ یہہ ہے کہ ریڈ نے اسلئے کو جسکی وہ تائید کرتا ہے کبہی خیال ہی نہین کیا تہا یعنی چونکہ آرنالڈ خیالات کی وجود کو فعل ادراک کی وجود سے علیحدہ نہین مانتا یعنی دعوی پیچیدہ کا شئے ثالث کا قایل نہین اور ریڈ کو دعوی مثالیہ کی دوسری صورت کا علم بالکل نہ تہا اسلئے ہیملٹن خیال کرتا ہے کہ میرا اور اسکا عقیدہ ایکہی ہے یعنے آرنالڈ اشیا کے علم بلا واسطہ کا قایل ہے لیکن جب آرنالڈ یہہ کہتا ہے کہ یہی خیال یعنے فعل ذہنی جو حقیقت خارجی کی ایک مثال ہے ادراک بلا واسطہ کا معمول ہے اور حقیقت خارجی کا علم ہمین مطلقاً نہین تو ریڈ کہتا ہے کہ یہہ پچھلا قول پہلے قول کا بالکل منافی ہے

حاشیہ * - براؤن ریڈ کی رائے کو آرنالڈ کی رائے کے موافق ظاہر کرنے مین غلطی پر ہے ریڈ اور آرنالڈ مین صرف شئے ثالث کی دور کرنے مین اتفاق ہے ورنہ آرنالڈ سادہ خیالی ہے اور ریڈ حقیقی طبعی

ہفتم لاک ۱۶۳۲ء سے ۱۷۰۴ء تک

پولیسٹ نے اور براؤن درباب اس رائے کے جو لاک کی فلسفہ کی بابت ریڈ ظاہر کرتا ہے اعتراض کرتے ہین بموجب رائے ریڈ لاک مانتا ہے کہ اشیاء خارجی کی مثالین ذہن مین پونہچتی ہین لیکن اسبات کا پتہ نہین لگتا کہ آیا ان مثالون کو ذہن دماغ مین معلوم کرتا ہے یا وہ ذہن پر منقش ہوتی ہین

بموجب رائے براؤن اور پریسٹ لے لاک کی وہی رائے ہے جسکو وہی خود تسلیم کرتے ہین درست یہہ معلوم ہوتا ہے کہ لاک مسئلہ مثالیہ کی پیچیدہ صورت کا معاون تہا گو ہم مانتے ہین کہ لاک نے اکثر اپنے خیالات ایسی عبارت مین ادا کئے ہین جس سے ہمین اسکی خاص رائے کا کچھ پتہ نہین لگ سکتا ریڈ کی تائید مین یہہ بات ہے کہ لاک کے ہمعصر بہی اسکو پیچیدہ دعوے کا معاون جانتے تہے اور وہ خود بہی اسی کے معاون تہے

ہشتم مال برانش ۱۶۳۴ء سے ۱۷۱۵ء تک۔

ریڈ نے مال برانش کے عقیدہ کو درست سمجہا ہے یہہ فلسفی دعوی مثالیہ کی پیچیدہ صورت کا معاون تہا تاہم ریڈ نے اس فلسفے کے باب مین ایک غلطی کی ہے یعنے وہ کہتا ہے کہ جو جھگڑا آرنالڈ اور مال برانش کے درمیان رہا وہ باعث مذہبی خصومت و تعصب کے تہا لیکن واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہہ رائے غلط ہے

نہم لے کلرک ۱۶۵۷ء سے ۱۷۳۶ء تک

براؤن کہتا ہے کہ جو مذہب آرنالڈ کا تھا وہی لے کلرک کا تہا اسبات سے پایا جاتا ہے کہ اسنے لے کلرک کے فلسفہ کی کوئی جلد نہی پڑہی ہوگی کیونکہ لے کلرک اس مذہب کا بیان کرتا ہی یہہ تکذیب کرکے اپنی رائے دیتا ہی کہ خیال جو ذہن مین ہے کیفیت ذہنی نہین ہو سکتا۔

کروساز بہیٹک خیالی مذہب کی سادہ صورت کا ماننے والا تہا۔

(ج) مسٹر بریڈلے نے جو ان فلسفیون کے مذہب بیان کرنے مین غلطی کی اسکی وجہ یہہ ہے
کہ اُسنے خود دعوے مثالیہ کی دو صورتون مین تمیز نہین کی اور اسلئے اورون کے بیان
کو بہی اچہی طرح نہین سمجہا۔
اور براؤن نے جو غلطی کی ہے اسکی یہہ وجہ ہے کہ وہ خود انمین سے ایک دعوی کو
مانتا تہا اور باقیون کی طرف بہی اسے منسوب کرتا تہا دعوے مثالیہ کی دو صورتین یہہ ہین
اول ح وہ شے جسکا علم بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے یعنے شے مثالی ذہن کی فقط ایک کیفیت
ہے اسکو سادہ دعوی کہتے ہین اور اسی کو براؤن مانتا تہا۔
دوم یہہ شے مثالی ایسی شے ہے جو حقیقت خارجی اور ذہن دونون سے مختلف ہے

لکچر تئیسوان

قوت محصلہ۔ ادراک

(۱) کیا ریڈ حقیقی* طبعی تہا یا نہین ؟

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے کہ آیا ریڈ حقیقی طبعی تہا یا دعوی مثالیہ کی سادہ صورت کو مانتا تہا جیسا کہ براون نے اسکی نسبت خیال کیا ہے۔ ہمین علم بالواسطہ اور علم بلاواسطہ مین تمیز کرنی چاہئے اس تمیز کو اکثر فلسفی نظرانداز کرگئے ہین اور اسی غفلت کے باعث ریڈ اور سٹوارٹ قوت مدرکہ اور واہمہ دونون کو علم بلاواسطہ کے قوا کہتے ہین اس امر مین جو غلطی ریڈ نے قوت حافظہ کی بابت کی ہے اسکا ہم پہلے بیان کرچکے ہین۔

اول۔ ان ہردو اقسام علم کا فرق مثال ذیل سے اچہی طرح معلوم ہو جائیگا۔

ہم کالج کی عمارت کی تصویر کا تصور کرتے ہین اس عمارت کی تصویر جو ہمارے ذہن مین ہے اسکا ہم بلاواسطہ علم رکہہ سکتے ہین لیکن خود عمارت کا نہین۔ ممکن ہے کہ وہ ہمارے دیکہنے کے بعد برباد ہوچکی ہو لیکن تاہم ہمین اسکا علم اُس تصویر کے ذریعہ سے جو ذہن مین موجود ہے حاصل ہے اسلئے اصلی عمارت کا علم بالواسطہ ہے اور اسکی اس تصویر کا جو ذہن مین ہے بلاواسطہ ہے

دوم علم بلاواسطہ اور بالواسطہ مین بلحاظ امور ذیل بہی تمیز کیجاتی ہے۔

(۱) بلحاظ فعل کے علم بلاواسطہ کا فعل مفرد ہوتا ہے اور علم بالواسطہ کا ملتف۔

حاشیہ * وہ فلسفی حقیقی طبعی کہلاتے ہین جنکا یہہ مذہب ہے کہ ذہن انا اور غیر انا یعنے کیفیات باطنی اور اشیاء خارجی کا ایک ہی دفعہ بغیر کسی واسطہ کے ادراک کرسکتا ہے ریڈ نے فلسفیون کو دعوی پیچیدہ کے معاون ظاہر کرنے مین غلطی نہین کی۔ اس پیچیدہ دعوی کے معاون بہت سے عالم اور عقیل فلسفی پچہلی صدی کے تہے اور آرنالڈ کے مذہب کو بہت ہی تہوڑون نے قبول کیا تہا لائب نٹز۔ مال برانش۔ بوکرا وغیرہ اس قول کے مصداق ہین

اول مین سوا تعقل کے اور کچہہ نہین ہوتا۔
دوم مین ذہن کو نہ صرف اپنے فعل کا بلحاظ کیفیت ذہنی کے تعقل ہوتا ہے بلکہ اس کیفیت کا بلحاظ اس امر کے بہی کہ یہہ شئے خارج عن الذہن کی مثال ہے یعنے اس دوسری حالت مین تعقل نظری اور مثالی دونو ہے۔
(۲) بلحاظ شئے معمول علیہ کے۔ علم بلاواسطہ مین شئے معمول علیہ واحد ہوتی ہے اور علم بالواسطہ مین دو اشیا ہوتی ہین۔
اول وہ شئے جسکا علم حاصل ہوتا ہے اور جو تعبیر کرنیوالی ہے۔
دوسری وہ شئے غیر معلومہ جو تعبیر کیجاتی ہے۔
اول شئے کو شئے باطنی اور دوسری کو خارجی کہتے ہین۔
(۳) بلحاظ تصدیق کے۔ علم بلاواسطہ مین شئے معلومہ کا علم خود اس شئے کے وجود سے حاصل ہوتا ہے۔ علم بالواسطہ مین شئے معلومہ کا علم شئے مثالی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے دونو علمون مین تصدیق موجود ہے لیکن پہلے تصدیق مطلق اور دوسری شرطیہ ہے
(۴) بلحاظ حدود کے۔ علم بالواسطہ کی شئے معمول علیہ باطنی ہوتی ہے لیکن علم بلاواسطہ یا علم حضوری کی شئے معمول علیہ ذہن مین بہی ہوسکتی ہے اور خارج مین بہی۔
(۵) بلحاظ تکمیل کے۔ علم حضوری مکمل ہوتا ہے اور اسکی شئے معمول علیہ بہی مکمل ہوتی ہے کیونکہ دونو بالفعل یا فی الواقعہ موجود ہوتی ہین لیکن علم مثالی غیر مکمل ہوتا ہے کیونکہ وہ ایک ایسی شئے کی بابت ہوتا ہے جو تعقل کے حدود سے باہر ہے اور اسلئے اگرچہ ایک ذہنی مثال کی وساطت سے تعبیر ہوتی ہے تو بہی بذاتہ نامعلوم ہے
(ب) ریڈ کے حقیقی طبعی ہونیکی دلائیل مفصلہ ذیل ہین
(۱) ریڈ کو خیالی فلسفیون مین سے سمجہنے کے لئے برادون کے پاس فی الحقیقت کوئی دلیل

نہ تہی مثلاً براون کی رائے مین کسی اشئی کا علم بلا واسطہ جو احاطہ ذہن سے خارج ہو بالکل ناممکن ہے) ہمایڈ نے کہا ہو کہ "احساس وہی کیفیت ذہنی ہے جسکا ہمین تاثر ہوتا ہے یعنے حالت ذہنی سے بڑہکر اور کچہہ نہین لیکن ادراک مین ایک جزو شئے خارجی کی بہی شامل ہے"، یعنی احساس مین فقط کیفیت باطنی ہے اور کچہہ نہین اور ادراک مین عالم خارجی کا علم بہی ہوتا ہے۔

براؤن ہمایڈ کے اول قول کو مد نظر رکھکر یہہ کہتا ہے کہ ہر ظہور ایسا ہی ہوتا ہے جیسا ہمین اسکا تاثر ہوتا ہے اگر چہ ادراک مین شئے خارجی کیطرف بہی اشارہ ہوتا ہے اور احساس مین یہہ اشارہ نہین پایا جاتا فقط یہی زائد جزو احساس اور ادراک کے فرق کی بنا ہے۔ اشیاء خارجی حواس پر تاثر پیدا کرتی ہین جب ان تاثرات مین انکے سبب کی طرف اشارہ ہو تو اس ظہورات کو ادراک کہا جاتا ہے جب یہہ اشارہ نہو تو اسی احساس کہا جاتا ہے۔ براؤن کی رائے مین ذہن اسی حالت مین مادہ کا علم حاصل کرسکتا ہے جبکہ یہہ دونو علیحدہ علیحدہ وجود نہ رکہتے ہون بلکہ یکسان ہون لیکن چونکہ ڈاکٹر ریڈ ذہن کا قائل تہا مادوی فلسفیون مین سے نہ تہا اسلئے ممکن نہین کہ وہ ادراک بلا واسطہ کے مسئلہ کا معاون ہو اور چونکہ اسنے خیالی فلسفیون کے پیچیدہ دعوی کی مخالفت کی تہی اسلئے وہ سادہ دعوی کا معاون تہا۔

اس استدلال مین براؤن نے مقدمہ کبری کو خود بخود صحیح مان لیا ہے یعنے خواص مادہ کے علم کو بلا واسطہ کہنا ذہن اور مادہ کو شئے واحد کہنا ہو" لیکن حقیقت مین یہہ کبری غلط ہے کیونکہ۔

اول تعقل ذہن اور مادہ کے علیحدہ علیحدہ موجود ہونیکے شہادت دیتا ہو اور ہمیلٹ اس مسئلہ کو مانتا تہا کہ ہر ایک ادراک کے فعل مین دو یقینیات ضمناً شامل ہوتے ہین یعنی

(۱) یہہ کہ مین یعنی آلہ مدرک موجود ہون۔

(۲) یہہ کہ کوئی چیز میرے سوا خارج بہی موجود ہے یعنی محکوانا اور حقیقت خارجی کا علم وقعۃً
حاصل ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ریڈ ذہن اور مادہ کو شئے واحد نہ سمجھتا تہا۔
دوم اگر ریڈ ادراک بلا واسطہ کا قائل نہوتا تو اُسکو وہ نتائج تسلیم کرنے پڑتے
جو مادی اور خیالی فلسفیون نے اخذ کئے چونکہ ہمارا علم ذہن اور مادہ کی بابت اضافی ہے
یعنے اُنکا علم فقط انکے خواص سے حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس استدلال مین کہ مختلف جوہر
موجود ہین یہہ فرض کرتے ہین کہ متناقض کیفیات یا خواص کا وجود ایک جوہر مین محال
ہے لیکن براؤن اپنے مذہب سے اس محالیت کو رد کرتا ہے اور اس طرح سے اُس وجہ کو
جسپر ذہن اور مادہ کی شئے واحد نہونے کا ثبوت منحصر ہے ترک کرتا ہے اور جو کچہہ وہ اپنی
دلیل سے ثابت کرنا چاہتا تہا اسکے برعکس نتیجہ نکلتا ہے۔

علاوہ ازین ذہن اور مادہ کا وجود علیحدہ علیحدہ ماننے اور باوجود اسکے یہہ کہنے سے کہ
شئے عالم و معلوم یکسان ہین وہ ہر قسم کے شک کا باعث بنتا ہے خیالی فلسفی مادہ کو
ذہن سے اخذ کرسکتا ہے اور مادی ذہن کو مادہ سے اور عدمی دونو کا انکار
کرسکتا ہے اسلئے براؤن کی دلیل اور خیالی فلسفی کا مذہب بے بنیاد ہین اور اپنی تردید
آپ کرتے ہین۔

(۳) براؤن نے ریڈ کا مذہب سمجہنے مین جو غلطی کی اسکی یہہ بہی وجہ ہو کہ ریڈ
قوت مدرکہ اور قوت واہمہ کے افعال کو مساوی سمجہتا تہا اور اسکی نزدیک دونو مین علم
بلا واسطہ موجود ہوتا تہا اسلئے اغلب تہا کہ اسکا مسلہ ادراک بجائے مسلہ علم بلا واسطہ مسلہ علم بالواسطہ
سمجہا جاوے کیونکہ حافظہ اور واہمہ کو اکثر علم بالواسطہ کے قوا سے خیال کیا گیا ہے اور ادراک
کو ان قواے کے مطابق کرنے کی طرف عموماً میلان رہا ہے لیکن ہم ثابت کرآئے
ہین کہ ریڈ علم بالواسطہ اور بلا واسطہ کے فرق کو نظر انداز کرجاتا تہا اور بلا واسطہ مین
علم بلا واسطہ کے معمول علیہ سے تصویر ذہنی مراد لیتا تہا اور اسلئے اپنی مذہب حقیقی

طبعی کے عین موافق تہا۔

(۳) لیکن جب ہمارے پاس صریح شہادتین موجود ہین جنسے ریڈ کا حقیقی طبعی ہونا ثابت ہوتا ہے تو استدلال کی کچہہ حاجت نہین مثلاً۔

اول اسکی یہہ رائے تہی کہ جس چیز کا حقیقت مین ادراک کیا جاتا ہے وہ حقیقت مین موجود ہوتی ہے اور جو شئے موجود نہین ہوتی اسکا ہم ادراک نہین کر سکتے یعنے کسی شئے کا ادراک اور اسکا فی الحقیقت موجود ہونا ایکہی بات ہے۔

دوم اُسنے اور فلسفیون کے جو مذہب بیان کئے ہین انہین اس امر کی تصریح کردی ہے مثلاً وہ کہتا ہے کہ ڈی کارٹ کے مقلدین کا یہہ مذہب تہا کہ ہم خود شئے خارجی کا ادراک نہین کرتے بلکہ شئے خارجی کی ایک مثال یا تصویر کا جو دماغ مین ہوتی ہے ادراک حاصل کرتے ہین لیکن حقیقت خارجی بہی اسیطرح ذہن کے سامنے بلاواسطہ موجود ہوتی ہے جسطرح کہ ان فلسفیان مذکورہ بالا کی تصویر مثالی۔

سوم ریڈ عوام کی اس یقین کو اچھی طرح سمجہتا تہا کہ ہم شئے خارجی کا ادراک کرتے ہین یعنے ہمین اسبات کا علم حاصل ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے۔

چہارم فلسفی یقین کرتے ہین کہ تعقل کے ذریعہ ہمین شئے خارجی کا علم بلاواسطہ حاصل ہوتا ہے۔ ریڈ مانتا تہا کہ ادراک سے ہمین ظہورات خارجی کا علم حاصل ہوتا ہے اور تعقل سے ظہورات باطنی کا اسبات کو بہی نظر انداز نہین کرنا چاہیے کہ ریڈ کے مسئلہ کو اسکے زمانہ سے پہلے بہی کئی فلسفی مانتے تہے مثلاً ڈی اور ہنڈس این سلم۔ ٹامس ایکوای نس۔ کجی ٹن۔ اور ریڈ کے بعد جان سرجنٹ۔ لی ٹربو ٹری وغیرہ

تنبیہہ دیکہو ٹہیک ٹہیک سوچنا اور پورا پورا تحقیق کرنا کسقدر ضروری ہے اگر براؤن ان اصول پر عمل کرتا تو ممکن نہ تہا کہ وہ ریڈ کا مسئلہ سمجہنے مین غلطی کہاتا۔

لکچر چوبیسوان
قوت محصلہ یعنے ادراک

ادراک خاص اور احساس خاص مین فرق +

(۱) اس مسئلہ کی تاریخ

ریڈ کے زمانہ سے پیشتر لفظ احساس اور ادراک مین کچھہ تمیز نہ تھی مثلاً ڈی کارٹ مال برانش - لاک - لایب نٹز ادراک کے لفظ کو اُس وسیع معنے مین استعمال کرتے تھے جو تعقل کو اب حاصل ہین -

ریڈ نے احساس اور ادراک مین اسطرح تمیز کی - احساس فقط حالت ذہنی ہے جسے کسی حس کو تاثر نے پیدا کیا ہو مثلاً گلاب کا پہول سونگھنے مین - کسی تلخ یا شیرین چیز کے چکھنے مین - وعلی ہذا القیاس ادراک وہ عمل ہے جس سے ہم اپنے احساس کا سبب معلوم کرتے ہین - شیرین مزہ کے احساس مین فقط ایک حالت ذہنی پیدا ہوتی ہے لیکن ذہن اسبابات کو جاننے کے لئے بہی کوشش کرسکتا ہے کہ گلاب کا پہول اس احساس کا باعث ہے اس عمل کا نام ادراک ہے پہلے صورت مین فقط ایک حالت یا تاثر موجود ہے پچہلی صورت مین کوشش ذہن اور ایک شی خارج عن الذہن بہی موجود ہے -

ریڈ علم کے معنے مین کئے الفاظ خیالی مسئلہ کے اسطرح استعمال کرتا ہے کہ جس سے کئی اشخاص کو یہہ گمان ہوتا ہے کہ وہ خیالی فلسفیون مین سے تہا

(ب) ادراک اور احساس مین فرق - اور علم اور تاثر کا قانون -

(۱) ادراک اور احساس علم اور تاثر کی خاص صورتین ہین -

(۲) علم مین ہمین ایک اور شئے کی نسبت جو ذہن سے خارج ہوتی ہے تعقل ہوتا ہے

اور تاثر مین اُس خوشی یا رنج کا تعلق ہوتا ہے جو آلۂ مدرک یعنی ذہن مین پیدا ہوتی ہر

(۳) علم اور تاثر باہم ایسا علاقہ رکہتے ہین کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود کے لئے لازم ہے یعنے ہر ایک تعقل مین علم اور تاثر دونو موجود ہوتے ہین اگرچہ انکی مقدار مین نسبت معکوس ہوتی ہو۔ اور یہی قول ادراک خاص اور احساس خاص پر جو علم اور تاثر کی خاص صورتین ہین صادق آتا ہے۔

(ج) اس قانون کا ثبوت کہ ہر ایک تعقل مین تاثر اور علم یعنے احساس اور ادراک مین نسبت معکوس ہوتی ہے حواس خمسہ خارجی کے مقابلہ سے حاصل ہوتا ہے حس بصر اور سمع مین ادراک یعنی جزو خارجی غالب ہوتا ہے اور ذوق اور شم مین احساس یعنے جزو باطنی زیادہ ہوتا ہے

اول (۱) بصر مین اشیاء اور اُنکی خواص کا مجموعہ زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے۔

(۲) سمع مین دائرہ علم اسقدر وسیع نہین ہوتا جیسا کہ بصر مین

(۳) ذوق اور شم مین جسقدر علم کم حاصل ہوتا ہے اسیقدر تاثرات خوشی و رنج زیادہ ہوتے ہین۔

(۴) لمس مین جہان احساس غالب ہوتا ہے وہان ادراک ضعیف ہوتا ہے جہان احساس ضعیف وہان ادراک غالب۔

دوم ایکہی حس کے مختلف تاثرات مین کبہی جزو خارجی اور کبہی جزو باطنی غالب ہوتا ہے مثلاً جب بصر کے ذریعہ رنگ اور شکل کا ادراک کیا جاتا ہے تو رنگ مین احساس یعنی جزو باطنی اور شکل مین جزو خارجی غالب ہوتا ہے یہہ بات بہی قابل لحاظ ہے کہ جسقدر تاثر قوی ہوتا ہے اسیقدر اسکی میعاد کم ہوتی ہے

(د) احساس اور ادراک کی تمیز صرف ادراک بلا واسطہ کے مسئلہ مین پائی جاتی ہو خیالی فلسفی بہی تمیز کرتے ہین لیکن جزو خارجی اُنکے نزدیک فقط ظاہری ہے کیونکہ شئے

معلومہ صرف ذہنی حالت ہے۔
براؤن ادراک مین ایک نئی جز و تسلیم کرتا ہے یعنے اشارہ بطرف شے نامعلوم لیکن اشارہ بجانب شئے نامعلوم ناممکن ہے کیونکہ اشارہ مین شئے مشارًا الیہ کا علم ضمنًا شامل ہے جیسے کہ کسی شئے کی تصویر کہینچنے مین ضرور ہے کہ وہ شئے پہلے معلوم ہو اسیطرح اشارہ کے لئے مشارًا الیہ کا علم ضروری ہے علاوہ ازین یہہ کہنا کہ ادراک مین شئے خارجی کا علم نہین ہوتا گویا تعقل کی شہادت کو غلط سمجہنا ہے۔

(۵) خواص اولیہ اور ثانیہ مین تمیز۔

خواص اولیہ جیسے سختی نرمی۔ ہمواری وغیرہ اور خواص ثانیہ جیسے رنگ۔ بو۔ مزہ وغیرہ
(۱) ڈی ماکری لٹس کا یہہ خیال تہا کہ لمس کے سوا اور کسی حواس سے مادہ کے خواص حقیقی کا علم حاصل نہین ہو سکتا۔
(۲) ڈی کارٹ کا مذہب تہا کہ خواص اولیہ کا علم جو ہمکو حاصل ہوتا ہے وہ خواص ثانیہ کے علم کی نسبت زیادہ صریح اور صاف ہوتا ہے اول کا علم مطلق اور دویم کا علم اضافی ہوتا ہے
(۳) لاک کا یہہ مذہب تہا کہ خواص اولیہ وہ ہوتے ہین جو جسم سے علیحدہ نہین ہو سکتین بلکہ اجسام کے بالکل مشابہ ہوتی ہین جیسے امتداد۔ وسعت۔ اصمات۔ شکل وغیرہ اور خواص ثانیہ فقط قوائے ہین جو ہم مین بعض تاثرات پیدا کر سکتے ہین جیسے رنگ خوشبو۔ مزہ وغیرہ۔
(۴) ہامیلٹن نے ڈی کارٹ کے اس مذہب کو اختیار کیا تہا کہ خواص اولیہ کا علم خواص ثانیہ کی نسبت زیادہ صریح اور صاف ہوتا ہے اور نیز یہہ کہ خواص اولیہ کا علم بلاواسطہ اور خواص ثانیہ کا اضافی ہوتا ہے ہامیلٹن کی راے مین خواص اولیہ یہہ ہین وسعت (جسمین قابلیت انقسام۔ شکل۔ حرکت شامل ہین) اصمات (جسمین سختی۔ نرمی۔ سیلان شامل ہیں) خواص ثانیہ شم۔ ذوق

وغیرہ یعنے وہ جنہین جذبۂ باطنی غالب ہوتا ہے۔ لاک نے شکل اور قابلیت انقسام کو خواص اولیہ کی فہرست سے اُڑا دیا اور ہمواری اور غیر ہمواری اور عدد انکی بجائے لگا دئے۔

(۵) سٹواہرٹ خواص کے تین قسم بتلاتا ہے

اول مادہ کی تاثرات ریاضیہ جیسے وسعت شکل

دوم خواص اولیہ جیسے سختی۔ نرمی۔ ہمواری۔ غیر ہمواری وغیرہ

سوم خواص ثانیہ جو ایک معلوم احساس کے غیر معلوم اسباب ہوتے ہین

(۶) ہیملٹن کہتا ہے کہ تمام خواص اولیہ دو خواص مین تحویل ہو سکتے ہین۔ وسعت اور اصمات وسعت مین شکل بھی شامل ہے اور اصمات مین سختی۔ نرمی۔ ہمواری۔ غیر ہمواری اور سیلان بھی شامل ہین۔ قابلیت انقسام۔ حرکت۔ وقت ایسے خواص نہین ہین جو حواس کے ذریعہ معلوم ہوتے ہون۔ عدد کا تعلق بھی ذہن سے ہے حس سے نہین اور وہ کہتا ہے کہ خواص اولیہ مین ادراک غالب ہوتا ہے اور خواص ثانیہ مین احساس کا غلبہ ہوتا ہے۔

لکچر پچیسوان

حقیقی طبعی فلسفیون کے مذہب پر اعتراضات

اس امر مین کچھہ شک نہین کہ ہم کو عالم خارجی کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے اور یہہ بات خیالی فلسفیون حتی کہ ہیوم کو بہی مجبوراً تسلیم کرنی پڑتی ہے لیکن بجاے اسکے کہ تعقل اس واقعہ کا گواہ قرار دیا جائے وہ تعقل کی شہادت سے انکار کرتے ہین گویا وہ تعقل کو گواہ کاذب قرار دیتے ہین لیکن قبل اسکے کہ تعقل کی شہادت سے انکار کرین انکو چاہئے تہا کہ اول اس انکار کی ضرورت کو ثابت کرتی - دوم کوئی اور بنیا قاعدہ دعوی مفروضی اسکی بجائے قایم کرتے ان فلسفیون نے ان دونو امور کی بابت کوشش کی لیکن دونو مین ناکامیاب رہے

تعقل کی اس شہادت سے انکار کرنے کے لئے کہ اشیاء خارجی کا ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے وہ پانچ دلایل پیش کرتے ہین -

اول - ادراک ایک طرحکا علم ہے اور علم ذہن کا ایک باطنی فعل[1] ہوتا ہے لیکن ذہن کا وہ علم جو اُسے شئے خارجی کی بابت ہوتا ہے ایک خارجی فعل ہے اور جس جگہہ کوئی فعل کیا جاتا ہے ضرور ہے کہ وہان اسکا فاعل موجود ہو اسلئے ذہن کا اپنے سے خارج فرین عقل نہین ہے

اس اعتراض کے تین جواب ہوسکتے ہین

حاشیہ [1]: منطقی افعال ذہنی کو دو حصون مین تقسیم کرتے ہین اول وہ فعل جو ذہن سے باہر کوئی معلول پیدا نہیں کرتا - دوم جو پیدا کرتا ہے اول افعال جیسے تصور - ارادہ - قصد وغیرہ باطنی کہلاتے ہین دوم جنمین یہہ تصورات یا قصد عمل خارجی کیصورت اختیار کرتی ہین جیسے تصویر کھیچنا یا موسیقی وغیرہ افعال خارجی کہلاتے ہین

(ا) اگرچہ ہم اسبات کا کوئی ثبوت نہین دے سکتے کہ ذہن عالم خارجی کا تعقل کیون اور کسطرح حاصل کرتا ہے اور نہ اسکا تصور کر سکتے ہین لیکن اس تصور کرنے کی ناقابلیت جو ہم مین پائی جاتی ہے وہ اس امر واقعہ سے انکار کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہین ہوتی جس امر واقعہ کا تعقل ہمکو حاصل ہے

(ب) اس اعتراض کا یہہ جواب بہی ہوسکتا ہے کہ اگر ذہن اسجگہہ کوئی فعل نہین کرسکتا جہانکہ وہ موجود نہین ہے تو وہ جسم کی حرکات اعصابی کا علم نہین کہہ سکتا۔

(ج) اسمین خاص نقص یہہ ہو کہ بموجب اسکے ذہن مادہ کا علم حاصل نہین کرسکتا اسلئے یہہ مادہ پر عمل نہین کرسکتا لیکن چونکہ مادہ کیفیت ذہنی پیدا کرسکتا ہے اسلئے اسمین ذہن پر عمل کرنیکی طاقت ہے۔

دوم وہ چیز جو علم حاصل کرتی ہے اُسی جنس کی ہونی چاہئے جس جنس کی شئے معلوم ہے لیکن ذہن اور مادہ نوعیت مین بالکل مختلف ہین اسلئے ذہن مادہ کا علم حاصل نہین کرسکتا۔

یہہ اعتراض وہ فلسفی کرتے ہین جو ادراک بالواسطہ کے قائل ہین اور کہتے ہین کہ وہ شئے جسکا ادراک کیاجاتا ہے یا تو ذہن کے مشابہ ہے یا بالکل ذہنی ہے اور عالم خارجی جسکی وہ مثال ہے اسکا ادراک ہم بالکل نہین کرسکتے۔ یہہ اعتراض بوجوہ ذیل قابل لحاظ نہین ہوسکتا۔

(ا) یہہ کلیہ فرض کرلینا کہ آلہ مدرک اور شئے مدرکہ ایک ہی نوع کے ہونے چاہئین کچہہ ضروری اور اغلب معلوم نہین ہوتا بلکہ اسکے برخلاف بعض فلسفیون کا جنمین اسے نکس لسے گوراس۔ ہیرک لائی ٹس۔ آل کمیان۔ شامل ہین یہہ مذہب تھا کہ علم کے لئے ضروری نہین ہے کہ آلہ مدرک اور شئے مدرکہ ایک ہون بلکہ ان کے درمیان مخالفت اور تضاد ضروری ہے۔

(ب) یہہ اعتراض فلسفہ کے خلاف ہے کیونکہ ہم ذہن کی بابت کوئی جبلی علم نہیں رکھتے بلکہ اُسکی تمام واقفیت مشاہدہ اور تجربہ سے حاصل کرتے ہین۔

(ج) اس اعتراض کی تردید نیز اِس امر واقعہ سے ہوتی ہے کہ ہم ذہن اور مادہ کا علم ایکہی دفعہ اور ایک ہی وقت مین بغیر کسی واسطہ کے حاصل کرتے ہین۔

سوم وہ **دلیل** جو ریڈ اور سٹوارٹ کی رای مین خیالی فلسفی پیش کرتے ہین یہہ ہے کہ ذہن فقط اِس شئے کا علم حاصل کرسکتا ہی کہ جسکے سامنے وہ بلا واسطہ موجود ہوتا ہی لیکن اشیاء خارجی ذہن سے اتصال نہین رکھتین اسلئے انکا ادراک ایک شئے کے ذریعہ سے جو شئے خارجی کی مثال ہوتی ہے یعنے بالواسطہ حاصل ہوتا ھے۔ اس اعتراض کے جواب یہہ ہین۔

(ا) سارجینٹ کا یہہ مذہب تہا کہ شئے خارجی ذہن کے سامنے بلا واسطہ موجود ہوسکتی ہے ورنہ نہین اسکا ادراک حاصل نہو۔

(ب) بعض یہہ بہی کہتے ہین کہ ذہن شئے خارجی کے پاس جاتا ہے اور یہہ رائے افلاطون کے شاگردون اور اسطوقی اور دیگر قدیم فلسفیون کی تہی۔

(ج) ریڈ اور سٹوارٹ کہتے ہین کہ اگرچہ آرائے مذکورہ بالا مین سے کوئی بہی صحیح نہو توبہی اس امر مین کچہہ شک نہین کہ ذہن بتائید الٰہی اس شئے کا بلا واسطہ علم رکہہ سکتا ہی جسکے سامنے یہہ بلا واسطہ موجود نہو لیکن یہہ رائے بہی غیر فلسفی ہے اسپر یہہ اعتراض ہوسکتا ہی کہ بموجب اسکے ہر فعل ادراک ایک معجزہ بنگیا اور وہی اعتراض جو قیاس علل اتفاقیہ پر کئے گئے اسپر بہی عاید ہوسکتے ہین

(د) ہیملٹن صاحب مسئلہ ادراک مین یہہ رائے رکہتے ہین کہ ذہن کل جزو مین بہ تمامہ موجود ہے اور تعقل کے ذریعہ ہم جانتے ہین کہ اشیاء خارجی کا ہمین ایسا ادراک حاصل ہوتا ہے جیساکہ وہ ہمارے اعضا پر اثر پیدا کرتی ہین۔ حقیقت مادی اعضاء کے سامنے بلا واسطہ موجود ہوتی ہے یعنے شئے معلوم ہم سے فاصلہ پر نہین ہوتی بلکہ ہمارے اعضاء محس کے ساتہہ بلا واسطہ

متصل ہوتی ہے اور ذہن کو جو علم عالم خارجی کا ہوتا ہے وہ اجزاء باطنی اور خارجی سے مرکب ہوتا ہے یعنے اضافی ہوتا ہے تو بہی شئے معلومہ فقط کیفیت ذہنی نہین ہے بلکہ خارج عن الذہن ہے جس پر ذہن اور وسایط نے اپنا رنگ چڑہا دیا ہے

چہارم ہیوم کا یہہ مذہب تہا کہ ہم فقط اشیاء خارجی کی مثالات یا تصویرونکا ادراک حاصل کرتی ہین جو حواس خمسہ کے ذریعہ سے ذہن مین لائی جاتی ہین اور وہ اپنے مذہب کی تائید مین یہہ مثال لاتا ہے کہ جب کوئی شئے فاصلہ پر سے چہوٹی معلوم ہوتی ہے تو اسکا سبب یہہ نہین ہوتا کہ وہ حقیقت مین چہوٹی ہوجاتی ہے بلکہ اسکی تصویر چہوٹی ہوجاتی ہے لیکن علم مناظر والمرایا کے علمی تجربون سے تصویر کے چہوٹی ہونے کا سبب جو ہیوم لکہتا ہے غلط نکلا۔

پنجم۔ فلکٹی کہتا ہے کہ چونکہ ذہن خود مختار ہے اور ہر اچہی چیز کی خواہش کرسکتا ہے اسواسطے ضروری ہے کہ تمام اشیاء خارجی کی مثالین ذہن مین موجود ہون ورنہ انکے حاصل کرنے کی خواہش ناممکن ہوگی کیونکہ اشیاء خارجی خود ذہن مین موجود نہین ہوسکتین

جواب۔ کسی شئے کی خواہش کرنیکے لئے اسکی واقفیت ہی کافی ہے علاوہ ازین وہ شئے جسکی خواہش کیجاتی ہے ہمیشہ زمانہ آئندہ سے متعلق ہوتی ہے اور اسلئے ضروری نہین ہے کہ اسکا علم بلاواسطہ حاصل ہو نیز اگر اشیاء خواہش کردہ کا علم بالواسطہ ثابت کیا جاوے تو اس سے ہم یہہ نتیجہ نہین نکال سکتے کہ ادراک مین بہی ہمارا علم بالواسطہ ہوتا ہے

اعتراضات مذکورہ بالا کے جو جواب دیئے گئے انسے ثابت ہوگیا ہے کہ اشیاء خارجی کے ادراک بلاواسطہ کے باب مین جو شہادت تعقل دیتا ہے اسکو تسلیم نہ کرنا نہ صرف غیر ضروری ہے بلکہ بہت سی غلطیون مین مبتلا کرتا ہے۔

لکچر چھبیسوان

اس دعوی کی تردید کہ ذہن شئے خارجی کا علم بالواسطہ یعنی اس شئے کی مثال یا تصویر کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے

(۱) اگر مذہب حقیقی طبعی دلایل کے ساتھہ رد بھی کیا جاوے تو بھی وہ دعوی مفروضی جو اسکے قایم مقام رکھا جاویگا فقط اپنی عمدگی اور خوبی کے رو سے قدر حاصل کریگا پس دیکھنا چاہیے کہ آیا یہہ دعوی مفروضی یعنے دعوی مثالیہ کافی ہے یا اسپر بھی اعتراض ہو سکتے ہیں پہلے لکچر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ جو دلایل واقعہ تعقل کو نہ تسلیم کرنے کے لئے پیش کیجاتی ہین وہ قابل لحاظ نہین اسلئے اسکے قایم مقام ایک اور دعوے مفروضی قرار دینا غیر ضروری ہے تاہم بعض کہتے ہین کہ واقعہ تعقل فہم مین نہین آسکتا یعنے ہم اسکی توجیہہ بیان نہین کر سکتے اور دعوی مثالیہ سے ہم ظہورات ذہنی کو اچھی طرح سے سمجھہ سکتے ہین اگرچہ دعوی مثالیہ ضروری نہین ہے تو بھی یہہ زیادہ لحاظ کا مستحق ہے کیونکہ یہہ زیادہ سمجھہ مین آسکتا ہے لیکن اسکا آسانی سے سمجھہ مین آنا درست ہے یا نہین ذرا سا غور کرنے پر معلوم ہو سکتا ہے کہ اسمین نہ صرف باقاعدہ دعوی مفروضی کی شرائط ہی مفقود ہین بلکہ یہہ دعوی خود اپنی تردید کرتا ہے۔

اول کیونکہ اگر ذہن کسی شئے خارجی کا علم حاصل نہین کر سکتا سوائے اس صورت کے کہ وہ علم ایک مثال کے ذریعہ سے حاصل ہو تو گویا ذہن حقیقت مین اس شئے کی مثال پیدا کرتا ہے جسکی بابت وہ بالکل کچھہ علم نہین رکھتا۔

دوم اس دعوے سے تعقل کی صداقت مین خلل پڑتا ہے۔ تعقل عالم خارجی کے ادراک بلاواسطہ کا شاہد ہے لیکن جب ہم اسے اس واقعہ مین کاذب خیال کرکے اسکی شہادت کو تسلیم

نہ کرین تو گو یا ہم اُسکے کسی واقعہ پر یقین نہین کرسکتے لیکن آگے بیان ہوچکا ہی کہ فلسفہ تعقل ہی پر
مبنی ہے اور جب تعقل ہی کی صداقت مین شک کیا گیا تو فلسفہ ایک ناممکن علم ہوجائیگا۔

سوم یہہ دعوی فقط فرضیت پر مبنی ہے کیونکہ اس مین عالم خارجی کے وجود کو فرض کیا گیا ہی حالانکہ اس دعوی کا منشا اسبات کا اظہار کرنا ہی کہ ذہن مدرک اور شئے خارجی کے درمیان جو تعلق ہی اسکا علم ہمکو سوائے ایک مثال کی وساطت کے حاصل نہین ہوسکتا اس دعوی مین امر واقعہ کو دعوی مفروضی اور دعوے مفروضی کو امر واقعہ تسلیم کرلیا گیا ہے۔

چہارم۔ اگر کسی ظہور کی توجیہہ بیان کرنے کے لئے کوئی دعوی مفروضی قائم کیا جاوی تو اس دعوے کی صحت کے لئے ضروری ہی کہ وہ ظہور محفوظ رہے لیکن یہہ دعوی مفروضی ایسا نہین کرسکتا۔ بموجب اسکے ہمین ذہن کا علم بلا واسطہ حاصل ہے اور خارج عن الذہن بھی وجود رکھتا ہی اگرچہ وہ ہمین فقط بالواسطہ معلوم ہی لیکن ہمین کسی چیز کا وجود معلوم کرنے کے لئے اس چیز کا علم بلا واسطہ ضروری ہی اگر علم بلا واسطہ نہ مانا جاوی تو وجود پر بھی شک ہوسکتا ہے ہمین واقعہ تعقل کے دو اجزاء یعنی خارج عن الذہن کا علم بلا واسطہ اور اسکا وجود ایکدوسرے سے علیحدہ کردیئے گئے ہین لیکن چونکہ ایک جزو دوسرے کے لئے لابد ہی اسلئے انکی علیحدگی ذہنی خودکشی ہی

پنجم۔ وہ واقعہ جسکی توجیہہ بیان کرنے کے لئے کوئی باقاعدہ دعوی مفروضی قرار دیا جائے احاطہ تجربہ مین ہونا چاہئے لیکن عالم خارجی کا وجود جسکے لئے خیالی فلسفیون نے دعوی مثالیہ قائم کیا ہی انہین کی رائے کے موافق تجربہ سے باہر ہے کیونکہ بذاتہ نامعلوم ہے۔

ششم۔ علاوہ ازین یہہ دعوی مفروضی سادہ نہین ہی بلکہ اور کئی دعوی ہائے مفروضی پر مبنی ہی کیونکہ اگر کسی شئے کا علم فقط اسکی مثال کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہی تو ہمین یہہ علم کسطرح سے حاصل ہوسکتا ہی کہ وہ مثال درست اور ٹھیک ٹھیک ہی لیکن دعوی مثالیہ کی رو سے ذہن کو عالم خارجی کا علم حاصل نہین ہے اسلئے شک سے بچنے کے لئے ہمین تسلیم کرنا چاہئے کہ یہہ مثال ٹھیک اور درست ہی اس امر کی توضیح کرنے کے لئے کہ ذہن کسطرح سے اس شئے کی مثال پیدا کرتا ہی جس سے یہہ ناواقف ہی

اس دعوی مین اول یہہ فرض کیا گیا ہی کہ ذہن خود بخود مثال پیدا کرتا ہی جیسا کہ کسی کل مثلاً اپریس
کی ذریعہ سی کوئی تصویر بنائی جاوے یا یہہ کہ کوئی عقیل سبب اس مثال کا موجب ہے پہلا دعوی
تو صریحاً فضول معلوم ہوتا ہی پہلی خیالی فلسفی دوسرے دعوی کو مختلف پیچیدہ صورتون مین ادا کرتی ہین

(۲) اور سوالات جو ادراک خارجی سے متعلق ہین۔

کیا ادراک مین ہم پہلے کل کا علم حاصل کرتے ہین۔ یا پہلے اجزاء کا علم حاصل کر کے اسلوب
ترکیبی کے ذریعہ سی کل کا علم بطور نتیجہ استنباط کرتے ہین۔؟

اول۔ سٹوارٹ کی یہہ رائے ہی کہ پہلے ہم اجزاء کا علم حاصل کرتی ہین بعدہ اسلوب ترکیبی کے ذریعہ
سی کل کا۔ اور وہ ادراک سامعہ و ادراک باصرہ کو بطور مثال کی پیش کرتا ہی مثلاً موسیقی مین کان اول
مختلف حصون کو سنتا ہی اور تمام اجزا جمع ہو کر ہم آہنگی پیدا کرتے ہین اور اسیطرح دیکھتے وقت ہم کسی
شئے کی ایک نقطہ یعنی اقل مرئی پر نظر ڈالتے ہین اور چونکہ ذہن ایک وقت مین فقط ایکہی نکتہ پر متوجہ ہو سکتا
ہی اسواسطے کل شئے کے شکل کا ادراک بہت سی ایسی افعال توجہ کا نتیجہ ہی جو اسقدر سرعت سی وقوع
مین آتی ہین کہ گویا ظاہراً یہہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایکہی لحظہ مین کئی گئی۔

دوم۔ جیمس مل کا یہہ مذہب ہی کہ اشیاء خارجی کا جو علم ہمین حاصل ہوتا ہی اسکا سبب قانون ائتلاف
خیالات ہی یعنی احساسات باہم ملکر بار بار ہمارے ذہن کے سامنے آتی ہین اور ایکدوسرے مین اسطرح شامل
ہو جاتے ہین کہ انکو ایک سمجھا جاتا ہی پس جیمس مل بھی سٹوارٹ کی مذہب کی تائید کرتا ہی

سوم۔ ہیملٹن انکی برخلاف یہہ مذہب کہتا ہی کہ ادراک مین اول کل کا علم حاصل ہوتا ہی اور بعدہ
اسلوب تحلیلی سی اسکی اجزاء کا اسکی واسطے ہیملٹن یہہ دلیل پیش کرتا ہی کہ اگر ان دونو فلسفیون
کے مذہب کو درست تسلیم کیا جاوے تو لازم آتا ہی کہ ہم کسی شئے کی اجزاء کا علم اس شئے کی علم کی
نسبت پہلے رکھ سکین لیکن حقیقت مین ایسا نہین ہوتا مثلاً ایک دوست کا چہرہ مینے دیکھا اگرچہ
بعدہ اسکے خط و خال کی تفصیل مجھے یاد نہین رہتی لیکن چہرہ کا نقش بالاجمال یاد رہتا ہے۔

لکچر ستائیسوان

سوالات متعلقہ حواس

(۱) حس لامسہ

سوال اول ۔ کیا پانچون حواس ظاہری کو ہم حس لامسہ مین تحویل کر سکتے ہین ؟

ڈی ماکوری لٹس کی یہہ رائے تھی کہ باصرہ اور سامعہ اور ذائقہ و شامہ حس لامسہ کی مختلف صورتین ہین لیکن ارسطو نے اس خیال کو بیہودہ سمجھا سولہوین صدی مین اطالیہ کو ایک فلسفی نے جسکا نام ٹلی سی اس (۱۵۰۸ع سے ۱۵۸۸ع تک) تھا اسکو صحیح ثابت کیا کیونکہ کسی شئے کا ادراک اسوقت ہو سکتا ہے جب اسمین اور ہماری حواس مین کچھہ تعلق ہوتا ہے یعنی وہ شئے حواس کے ساتھہ اتصال مین آتی ہے ۔ مثلاً ذائقہ اور شامہ مین ادراک اسوقت ہوتا ہے جبکہ شئے مدرکہ حواس کے ساتھہ حقیقتاً اتصال پاتی ہے ۔ اور ایسا ہی حس باصرہ اور سامعہ مین روشنی کے شعاعون اور ہوا کی تموج کے ذریعہ سے ادراک ہوتا ہے

سوال دوم ۔ کیا تاثر لامسہ مختلف احساسات کا مجموعہ ہے ؟ اس سوال کا جواب ہان مین دینا چاہئیے یہہ سوال قدیم سے چلا آتا ہے ارسطو کی رائے تھی کہ قوت لامسہ مین حواس کا مجموعہ شامل ہے تھمس لی ڈس ۔ بو علی سینا ۔ اوی رواز ۔ اپالی نے رہس ۔ البرٹس میگنس مارسلس وغیرہ نے اس سوال کا جواب ہان مین دیا ہے اور سمپلس ای اس ۔ فلاپونس ۔ الگذنڈر نے کہا ہے ۔ نہین ۔ عربی اور لاطینی فلسفی جنہون نے ہان کہا ہے انکا اسمین کم و بیش احساسات شامل کرنے مین اختلاف ہے اس تاثر مین جو مختلف احساسات شامل ہو سکتے ہین یہہ ہین ۔ رنج چہونے کا ۔ سردی ۔ گرمی ۔ خشکی ۔ تری ۔ بہوک ۔ پیاس ۔ خفت ۔ ثقالت ۔ شہوت ۔ سکیلیجر شہوت کو چہٹی حس کہتا ہے کینٹ صاحب حواس

کی تقسیم حیوانی اور آلاتی مین کرتا ہے اول جماعت مین اس قسم کی حس داخل کرتا ہے جیسی سردی - گرمی وغیرہ اور دوسری جماعت مین حواس خمسہ براؤن نے بہی اس تقسیم کو اختیار کیا ہو لیکن وہ انکو معین اور غیر معین حواس کہتا ہو -

سوال سوم - کیا وزن کا ادراک بہی لمس کے ذریعہ ہوتا ہے ؟ نہین - لمس مین اعصاب کی حرکت ضروری ہو لیکن وزن مین کسی جسم کے اٹہانے یا سہارنے کی کوشش ہوتی ہو اول صورت مین ادراک اُن احساسات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہو جو عروق مین پیدا ہوتی ہین دوسری صورت مین ادراک بذریعہ ورزش اعصاب پیدا ہوتا ہو

(۲) حس باصرہ

سوال اول - کیا ہمکو قوت باصرہ کے ذریعہ سے وسعت یعنی لنبائی چوڑائی کا علم حاصل ہوسکتا ہو یا قوت لامسہ کے ذریعہ سے ؟ -

(۱) عوام کا یقین یہہ ہو کہ ہم وسعت کا علم باصرہ اور لامسہ کے ذریعہ سے حاصل کرسکتے ہین لیکن اب تک اس سوال کی بابت کچہہ فیصلہ نہین ہوا ہمین کچہہ شک نہین کہ ہم قوت باصرہ کے ذریعہ سے رنگ اور مستوی شکلون کی وسعت وصورت کا علم حاصل کرسکتے ہین -

(ب) ارسطو کی رائے ہو کہ قوت باصرہ سے فقط رنگ کا علم حاصل ہوتا ہو اور وسعت اور شکل لامسہ اور باصرہ دونو مین مشترک ہین -

(ج) بارکلی نے اول ہی اول اس امر سے انکار کیا کہ وسعت کا علم قوت باصرہ کے ذریعہ سے حاصل ہوسکتا ہو اور اسکے بعد کانڈی لاک - لبو لی لی اس - ستوارٹ - اور مقلدین ہاملٹن بہی اسکی تائید کرتے آئے ہین -

(د) براؤن نے دیکہکر کہ کل اشخاص یہہ مانتے ہین کہ وسعت کا علم حس باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس عقیدہ کی تردید یون کی : - تجربہ مین رنگ کا ادراک وسعت کے ادراک سے علیحدہ نہین ہوسکتا لیکن یہہ ارتباط فقط تجربہ کا نتیجہ ہے قوت باصرہ مین آنکہہ کے اندر

تہوڑی سی سطح پر تصویر بنتی ہے لیکن اس سطح کی وسعت کے ادراک کا ہمین تعقل نہین ہوتا فقط ان دو دلایل پر وہ اس مذہب کو کہ وسعت کا اصلی علم ہمکو قوت باصرہ سے حاصل ہوتا ہے تسلیم نہین کرتا بموجب اسکی رائے کی فقط حس لامسہ اور اُسکی بہی وہ اقسام جنہین مزاحمت شامل ہو جسم کا خیال یا تصور پیدا کر سکتے ہین۔

مینگ صاحب بہی براؤن کی تقلید کر کر کہتا ہے کہ فقط قوت باصرہ سے وسعت کا علم حاصل نہین ہوتا لیکن جو مشابہت ان دونون کی آرائ مین پائی جاتی ہے اسکا یہہ باعث ہے کہ دونون نے ڈی ٹوبیس سے اس رائ کو اختیار کیا۔

(ک) ہیملٹن خیال کرتا ہے کہ وہ فلسفی جو اسبات سے انکار کرتے ہین کہ وسعت کا علم قوت باصرہ سے حاصل ہوتا ہے اور وہ فلسفی جو اسبات کو تسلیم کرتے ہین دونو امورات ذیل مین متفق ہین۔

اول یہہ کہ ہم رنگ کو دیکھتے ہین۔

دوم یہہ کہ ہم مختلف رنگون کے فرقوق کا ادراک کر سکتے ہین۔

سوم یہہ کہ ان رنگون کو پہلو بہ پہلو اسطرح رکہا جا سکتا ہے کہ ایک کا کچہہ حصہ دوسرے پر آجاوے

چہارم یہہ کہ جہان دو رنگ ملتے ہین ایک مرئی خط پیدا ہو جاتا ہے اور جب ایک رنگ دوسرے رنگ کا محیط ہو تو وہ خط جسمین یہہ دو نو رنگ تقاطع کرین اُسی نقطہ پر واپس آکر جہانسے یہہ شروع ہوا تہا ایک مرئی شکل پیدا کرتا ہے لیکن چونکہ خط ایک بعد کی وسعت ہے اور شکل دو ابعاد طول و عرض کی۔ تو خط کا نظر آنا وسعت کا طول مین نظر آنا ہے اور شکل کا نظر آنا دو ابعاد کی وسعت کا نظر آنا ہے۔

ہیملٹن اپنی رائے کی تائید اس امر سے بھی کرتا ہے کہ وسعت کا تصور کرنے کی وقت اسکی رنگت کا تصور خواہ مخواہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن رنگ کا ادراک فقط قوت باصرہ سے ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ وسعت کا علم اولاً قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوا تہا کیونکہ اشیا خارجی اگر نہین

حواس کے ذریعہ تصور مین لائی جاتی ہین جنکے ذریعہ اُنکا علم اول ہی اول حاصل ہوا۔ پس معلوم ہوا کہ بموجب رائے ہیملٹن وسعت کا علم بالخصوص قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

(۹) ڈالنبرٹ کا یہہ مذہب ہے کہ وسعت کا تصور فقط قوت باصرہ سے بلامدد قوت لامسہ حاصل ہوتا ہے۔

حاشیہ۔ سرہڈ کی یہہ رائے تہی کہ وسعت اور شکل اور فاصلہ کا تصور قوت لامسہ کی ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے آئندہ لکچر مین اس سوال کا بیان اچہی طرحسے کیا جائیگا

لکچر اٹھائیسوان

قوت باصرہ اور لامسہ کا وسعت سے کیا تعلق ہے؟

سوال دوم۔ کیا وسعت کا اصلی علم قوت لامسہ سے حاصل ہوتا ہے یا فقط باصرہ کے ذریعہ سے؟

(ا) بلیٹز (۱۷۴۴ء سے ۱۸۰۸ء تک) ایک بڑا جرمن فلسفی اور طبیب کہتا ہے کہ مین نے ایک ایسے شخص کا جو پیدائشی اندہا تھا نہایت احتیاط کے ساتہہ مشاہدہ کیا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وسعت تجربی یعنے وہ وسعت جسکا علم ہمکو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے فقط حس باصرہ پر موقوف ہے اور حس لامسہ سے ہمکو وسعت اور امتداد کا تصور حاصل نہین ہوسکتا۔ وہ اسبات سے انکار کرتا ہے کہ جو شخص اندہا پیدا ہوا ہو اُسکو وسعت تجربی یعنے فاصلون اور اجسام کی شکلون کا تصور حاصل ہوسکتا ہے۔ ایسے شخص کے ذہن مین متعدد تاثرات ہوتی ہین جنکو اشیاء خارجی پیدا کرتی ہین امتداد اور وسعت کا قیاس وہ وقت کے ذریعہ کرتا ہے اسکے لئے دوری اور نزدیکی سے مراد فقط کم وبیشی مدت ہے ہر ایک چیز جسکو وہ چہوتا ہے یکسان معلوم ہوتی ہے بجز اس تفاوت کے جو مختلف تاثرات سے پیدا ہو وہ اپنے جسم مین بہی مثلاً سر اور پانون مین بلحاظ فاصلہ کے تمیز نہین کرسکتا بلکہ فقط بلحاظ تفاوت تاثرات کے جسکو وہ پیدا کرین بلیٹز کہتا ہے کہ ڈاکٹر چیزلڈن کا تجربہ جو مخالف رائے کے تائید کے لئے پیش کیا جاتا ہے میری رائے کی تائید کرتا ہے مثلاً اگر فاصلہ اور وسعت کا علم فقط قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہوتا تو اس شخص کو جسکی آنکہہ ڈاکٹر چیزلڈن نے درست کی تہی دور کی اشیاء نزدیک نظر آتین نہ وہ اشیاء جو متفرق اور متمیز ہون ایکہی شے معلوم دیتی۔ بموجب رائے بلیٹز جو شخص دیکہہ نہ سکتا ہو اسکا ریاضی دان ہونا ناممکن ہے۔

(ب) ہیملٹن اس حد تک نہین پہونچا کہ اندہے کا ریاضی دان ہونا ناممکن خیال کرے تو بہی وہ بالعموم بلیٹز کے مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ فقط قوت باصرہ وسعت کا تصور

پیدا کرنے کو کافی ہے مثلاً اگر کوئی شخص جو اندہا ہو کسی تاریک کمرہ مین داخل ہو تو
وہ فقط قوت لامسہ کے ذریعہ کمرہ کی شکل اور اس کمرہ مین جو اشیا و رکہی ہوئی ہین
انکی شکل اور سمت کا صحیح تصور نہین کر سکتا اگر کوئی اندہا مربع یا کرہ کا تصور کر سکتا ہو
تو وہ بینائی کے حاصل کرنے پر اُنہین فوراً تمیز کریگا لیکن ایک بیمار جو چی زلڈن
کے زیر علاج تہا ایسا نہ کرسکا اسکو فاصلہ کا بہی تصور نہ تہا کیونکہ ہر ایک چیز اسکو ایسی معلوم
ہوتی تہی کہ گویا اسکی آنکہہ سے متصل ہے نیز اور بہت سی ڈاکٹرون کے تجربون سی جو
چی زلڈن کے تجربون سے بہی زیادہ قابل لحاظ مین اس مسئلہ نے بہت توضیح حاصل
کی ہے مثلاً مسٹر ننلی باشندہ لیڈز کی تجربے۔

(۳) ہم فاصلہ کا علم کسطرح حاصل کرتے ہین؟

(۱) یہہ مذہب کہ فاصلہ کا علم وہبی ہوتا ہے پرانا مذہب ہے اسپر اول ہی اول بارکلی نے
اعتراض کیا اور صاف صاف ثابت کردیا کہ فاصلہ کا علم تجربہ اور مقابلہ سی حاصل ہوتا
ہے کیونکہ۔

(۱) ہم اشیاء کے فاصلون کا فرق جاننے کے لیے متواتر کوششین کرکر آنکہہ کو ایسی حالت
مین لاتے ہین کہ جس سی فرق معلوم ہوسکتا ہے

(۲) جبکہ کوئی شئے بہت فاصلہ پر ہوتی ہے تو فاصلہ کا تصور بہت سی مختلف عوارض
سے متاثر ہوتا ہے مثلاً اُس چیز کا ظاہری حجم۔ اسکا رنگ صاف صاف یا دہندلا نظر
آنا۔ وغیرہ

(ب) لیکن انسان کے سوا اور حیوانات مین بارکلی کی مخالفون کی دلیل زیادہ پختہ
معلوم ہوتی ہے جنکا یہہ قول ہے کہ فاصلہ کا ادراک وہبی ہوتا ہی اور کسبی نہین۔ ایڈم
سمتہہ صاحب کہتی ہین کہ بچون اور حیوانات ادنے کی تجربے بارکلی کے مذہب کی تردید
کرتی ہین۔ لیکن اسبات کا تسلیم کرنا ہی قرین عقل ہے کہ وہ عرصہ قلیل جو کسی ادنی

جانور مثلاً چوزے کے انڈے سے نکلنے اور اسکی دوڑنا شروع کرنے مین گذرتا ہے اُسکو
اُس ادنے جانور کی عمر سے وہی نسبت ہے جو اُس زمانہ کو جسمین آدمی کا بچہ فاصلہ کا
ادراک کرنا سیکھتا ہے آدمی کی کل عمر سے ہے -

وسعت پر بحث کرنیکے بعد اصمات پر بحث ہونی چاہئے تہی - ہیملٹن کی رائے اصمات پر اُسکی
نوٹ ہای ڈی ڈی مین جو اسنے ریڈ کے مذہب پر لکھے ہین مل سکتے ہین نیز اس سوال پر کہ
اصمات اور شکل تین ابعاد کی کسطرح دو ابعاد کی تصویر سے معلوم ہوسکتی ہین بحث نہین کی گئی - آلہ اشکال
نما اور ویٹ سٹن کے تجربے اس مسئلہ کی توضیح کرتے ہین جب کسی شے کی تصویر دو مقامون
سے جو قریب قریب ہون اُتاری جائے اور پہر اُن تصویرون کو پاس رکھکر آلہ اشکال نما
مین سے دیکھا جائے تو دونو تصویرین ملکر شکل مجسم بناتی ہین اسیطرح سے جب دونو انکھون مین
شئے خارجی کی دو تصویرین بنتی ہین اور اصمات کا تجربہ ہمکو آگے ہی حس لامسہ کے ذریعہ حاصل
ہوا ہوتا ہے تو وہ دونو تصویرین معہ تائید تجربہ حس لامسہ تین ابعاد کی شکل کا ادراک پیدا
کرتی ہین -

اور اس سوال پر بہی کہ "باوجودیکہ ہماری دو آنکھین ہین اور ان مین دو تصویرین بنتی ہین
پہر ہم شئے خارجی کو ایک کیون دیکھتے ہین" ہیملٹن نے بحث نہین کی -

اکثر یہہ مانا جاتا ہے کہ ہر ایک آنکھہ مین نقاط مشابہ ہین اور ان نقاط پر جو تصاویر شئے خارجی
کی بنتی ہین وہ ایسی مشابہ ہوتی ہین کہ باہم ملکر ایک ہی شئے خارجی کو جسکی وہ علیحدہ علیحدہ
تصویرین ہین تعبیر کرتی ہین -

نیز یہہ سوال کہ "جبکہ آنکھہ مین تصویر اُلٹی بنتی ہے پہر شئے خارجی کیون سیدہی نظر آتی ہے" ہیجے دیکھے
اکثر فلسفی اسکو علم مناظرہ کے قانون کا نتیجہ ظاہر کرتے ہین یعنے چونکہ شئے خارجی کے نقاط سے
شعاعین خطوط مستقیمہ مین نکلکر آنکھہ کے اندر پہونچتے ہین اسلئے جو شعاعین شئے خارجی کے نقاط
اسفل سے آتی ہین وہ آنکھہ کے نقاط اعلے پر تصویر بناتی ہین اور جو شعاعین شئے خارجی کے

نقاط اعلے سے آتی ہین وہ آنکھہ کے نقاط اسفل پر تصویر پیدا کرتی ہین۔ لیکن ہم شئے خارجی
کے اجزا کو اُن خطوط مستقیمہ مین دیکھتے ہین جنہین شعاعین شئے خارجی کے اُن اجزاء سے
نکلکر آنکھہ کی اندر پونچتی ہین اسلئے گو کہ آنکھہ مین تصاویر الٹی بنتی ہین ہم شئے خارجی کو سیدہی دیکھتے ہین

(۴) ادراک سے پہلے کسی قسم کا احساس خالص ہوتا ہے یا نہین ؟

ریڈ اور سٹوارٹ کی رائے تہی کہ ادراک سے پہلے شئے خارجی کا تاثر یا احساس ہوتا ہے۔
اسکی برخلاف ہیملٹن کی یہہ رائے ہے کہ ہمارے پاس اسبات کا کوئی ثبوت نہین کہ احساس
خالص ادراک خالص سے پہلے ہوتا ہے بلکہ تاثر جسے شئے خارجی پیدا کرتی ہے اور ادراک باطنی
دونو وقت واحد مین ہوتے ہین اور انہین کسیطرحکا تواتر نہین ہوتا۔

اس موقعہ پر یہہ بیان کرنا بہی لازم ہے کہ بموجب ریڈ کی رائے کے لمس اور ذائقہ مین شئے
مدرکہ کا ہماری اعضاء سے متصل ہونا ضروری ہے لیکن باصرہ اور شامہ اور سامعہ مین ممکن
ہے کہ شئے مدرکہ فاصلہ پر ہو مگر ہیملٹن کے نزدیک شئے مدرکہ ہمیشہ اعضاء کی متصل ہونی چاہیے

لکچر انتیسوان

وجدان

بیان ہوچکا ہی کہ تعقل ادراک سے کوئی علیحدہ ظہور نہین ہے ادراک تعقل کی فقط ایک خاص صورت ہے ایسا ہی وجدان بہی تعقل کی ایک خاص صورت ہے۔

(۱) وجدان اور ادراک مین کیا فرق ہے۔؟

(ا) وجدان کو ادراک باطنی بہی کہتے ہین اور وہ ادراک خارجی کے مخالف ہوتا ہی۔

(ب) وجدان اس تعقل کو کہتے ہین جو ذہن کو اپنی ہی کیفیات کی بابت حاصل ہوتا ہے ادراک باطنی یعنے وجدان سے عالم باطنی کا اور ادراک خارجی سے عالم خارجی کا علم حاصل ہوتا ہے۔

ادراک خارجی کے معمول وسعت اور زمانہ مین ہوتے ہین اور ادراک باطنی کے معمول زمانہ اور انا مین ہوتے ہین زمانہ دونو مین مشترک ہے لیکن وسعت ایک کے لئے اور انا دوسرے کے لیئے لابد ہے۔

اس جگہہ یہہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ جیسے انا ادراک باطنی کے لئے ضروری ہے ویسا ہی غیر انا ادراک خارجی مین کیون ضروری نہین اسکا جواب یہہ ہی کہ غیر انا فقط ایک نفی ہے اور گو اسکے ذریعہ اشیاء باطنی اور خارجی مین تمیز کیجاسکتی ہی تو بہی اس سے اشیا خارجی مین کوئی باہمی ارتباط پیدا نہین ہوسکتا لیکن وسعت مین ایسا ارتباط پایا جاتا ہے کیونکہ کسی شئے خارجی کا ادراک یا تصور نہین ہوسکتا جب تک وہ وسعت مین ظاہر نہو۔ نیز یہہ امر قابل لحاظ ہے کہ اگر وسعت ادراک خارجی کے واسطے شرط قرار دیجائے تو اس سی یہہ ثابت نہین ہوتا کہ ذہن بہی وسیع ہے کیونکہ بیان ہوچکا ہے کہ آلۂ مدرک اور شئے مدرکہ مین مشابہت ضروری نہین ہے علاوہ ازین اگر ذہن وسیع ہو تو وہ تصور وسعت جو ذہن

کو ہے فقط اسقدر ہوگا جسقدر وسعت کا اُسے تجربہ ہے لیکن مخالف رائے کے معاون خود مانتے ہین کہ ذہن کا اعلی تصور وسعت بہ نسبت اُس وسعت کی جسکا اُسکو تجربہ ہے نہایت زیادہ ہے

(۳) وجدان کے مطالعہ کرنے کا طریق۔

ادراک خارجی کیطرح وجدان سے بھی معلومات حاصل ہوسکتی ہین اور ان معلومات پر یا تو استقراء کے ذریعہ غور کیا جاتا ہے اور یا تحلیل کے ذریعہ

(ا) استقراء کے وسیلہ سے ہم کیفیات کا ایکدوسرے سے مقابلہ کرتے ہین اور انکو جماعتون اور مجموعون مین مرتب کرتے ہین۔

(ب) تحلیل کے ذریعہ سے ہم معلوم کرتے ہین کہ ان کیفیات مین کونسی کیفیات ضروری ہین اور کونسی اتفاقی۔

(۴) ان دونو طریقون یعنے استقراء اور تحلیل کا استعمال مختلف فلسفیون نے مختلف طور سے کیا ہے۔

(ا) لاک فقط استقراء کا استعمال کرتا ہے اور یہہ کہتا ہے کہ تمام کیفیات ذہنی کا علم فقط تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔

(ب) اُسکے برخلاف ڈیکارٹ اور لائیب نٹز کا یہہ مذہب ہے کہ بعض کیفیات ضروری ہین اور وہ تجربہ سے حاصل نہین ہوتین بلکہ انکا علم انسان کی فطرت مین ہوتا ہے

(ج) اول ہی اول کینٹ نے طریقہ تحلیل کا بہت اچھی طرح سے استعمال کیا اور ثابت کیا کہ بعض واقعات فی الحقیقت ضروری اور جبلی ہین۔

(۷) کیا لاک کی رائے مین سب واقفیت بشری کا ماخذ تجربہ ہے۔

(ا) سٹوارٹ کہتا ہے کہ یہہ فرض کرنا کہ لاک کا فلسفہ تجربہ پر مبنی ہے غلط ہے

(ب) لیکن ہیملٹن کہتا ہے کہ سٹوارٹ خود غلطی پر ہے کیونکہ لاک حس باطنی کو علم کا ماخذ دوم بتلاتا ہے جس سے تجربہ ہمارے لئے خیالات مہیا کرتا ہے وہ اسطرح

تمام علم تجربہ سے اخذ کرتا ہے اور کانڈی لاک کے اس نتیجہ کی تصدیق کرتا ہی کہ وجدان ایک قسم کا احساس ہے۔

گزینڈی (سنہ ۱۵۹۲ - سنہ ۱۶۵۵) - لاک - کانڈی لاک (سنہ ۱۷۱۶ - سنہ ۱۷۸۰) - ڈیڈرو (سنہ ۱۷۱۳ - سنہ ۱۷۸۴) - ھارٹن ٹوک وغیرہ فلسفیون نے جنکی رائے یہہ ہی کہ تمام علم تجربہ سی حاصل ہوتا ہے اس طریقہ کو اختیار نہین کیا جس سے واقعات ضروری اور اتفاقی مین تمیز ہوسکے جو فلسفی تمام علم تجربہ سے اخذ کرتے ہین تجربی کہلاتے ہین مثلاً لاک گزینڈی وغیرہ جو فلسفی احساس کو علم کا ماخذ بتلاتی ہین احساسی کہلاتے ہین مثلاً کانڈی لاک ڈیڈرو وغیرہ۔

لکچر تیسوان

قوت حافظہ

(۱) ادراک کے ذریعہ ہم ہر ایک قسم کی واقفیت حاصل کرتی ہین لیکن یہہ واقفیت بالکل بیفائدہ ہوتی اگر ہم اپنی معلومات کو جمع نہ رکہہ سکتی اور جمع رکہنا بیفایدہ ہوتا اگر ہم انکو پہیر پیدا نہ کر سکتی یا ذہن کی سامنی نہ کر سکتی پس قوت حافظہ کی ذریعہ ظہورات تجربی احاطہ تعقل سی باہر ذہن مین جمع رہتی ہین سلسلۂ علمیات تجربیہ مین اس قوت کا مقام قوت محصلہ کے بعد ہے اس قوت کا قوت مستحضرہ اور متخیلہ کے ساتہہ بہت قریبی رشتہ ہے اسلئے عموماً ان تینون مین بہت کم تمیز کیجاتی ہے اور سب کو ایک ہی لفظ یعنے یاد سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن احاطۂ تعقل سے باہر خیالات کا جمع رکہنا اور ہے اور انکو احاطۂ تعقل مین لانے کی کوشش کرنا اور تعقل کے سامنے لاکر رکہنا اور ہی ہے اسلئے چند فلسفیون نے اس لفظ کا استعمال زیادہ صحت کے ساتہہ کیا ہے اور اسکو فقط اس طاقت کے لئے مخصوص کیا ہے جسکے ذریعہ ہم معلومات محصلہ کو جمع رکہہ سکتی ہین۔

(۲) اس سے ظاہر ہوا کہ اگرچہ حافظہ مین وہ قوت عاملہ ظاہر نہین ہوتی جو ادراک مین ہوتی ہے توبہی حافظہ فقط قابلیت ہی نہین بلکہ ایک قوت ہے کیونکہ اسکے جمع رکہنے کی عمل مین طاقت پائی جاتی ہے اس قوت کی توضیح کے لئے فلسفیون نے اسکو کئی اشیاء سے مشابہت دی ہے مثلاً اسٹرو نے حافظہ کو ایک ایسی گودام گہر سے تشبیہہ دی ہے جسمین بہت سی خانہ ہون اور گنز بنڈی اسے ایسے کاغذ یا کپڑے سی تشبیہہ دیتا ہے جو تہ بتہ لپیٹا ہوا ہو۔

(۳) قوت حافظہ کی تشریح۔

(ا) حافظہ کے متعلق یہہ مسئلہ زیادہ توضیح طلب نہین ہے کہ ذہن معلومات محصلہ کو کسطرح جمع کرتا ہے بلکہ یہہ مسئلہ زیادہ تر مشکل ہے کہ ایک دفعہ بہولی ہوئی شئے کو آدمی کسطرح یاد کرتا ہے۔

ابو علی سینا ایک عربی فلسفی اور طبیب کی یہہ رائے ہے کہ ذہن اپنی معلومات محصلہ کو جمع رکہنے کی طاقت نہین رکہتا۔ ہمین بہولی ہوئی اشیاء جو یاد آجاتی ہین اسکا باعث یہہ ہے کہ خدا ہمارے ذہن مین فراموش شدہ خیالات کو جو تاریکی مین پڑے ہین اپنے نور کے ذریعہ پہر نمودار کر دیتا ہے۔

(ب) ہیملٹن ڈاکٹر شمٹ کی تقلید کرکر حافظ کی توجیہہ یون کرتا ہے کہ ہر ایک ذہنی کیفیت ایک واحد نا قابل تقسیم جوہر کی کیفیت ہے ممکن ہے کہ جو کیفیات اب موجود ہین کچہہ تاریک ہو جاوین لیکن انکے نشانات کا بالکل محو ہو جانا مشکل معلوم ہوتا ہے رفتہ رفتہ ان خیالات کا نسیان بڑہتا جاتا ہے اور جو نئی نئی معلومات ہم حاصل کرتے رہتے ہین اُنکے سبب سے پرانی معلومات کمزور اور زیادہ مبہم ہوتی جاتی ہین یہانتک کہ حالت خفاء ذہنی کی نوبت پہنچ جاتی ہے اور اگر مدت تک قوت مستحضرہ عمل نہ کرے تو نسیان پیدا ہو جاتا ہے اور اُسکی وجہ یہہ ہے کہ ذہن کی طاقت بٹ جانے کے سبب سے ہر ایک شئے کے حصہ مین بہت کم طاقت آتی ہے تو بہی اس امر کا سمجہنا کہ ایک خیال جو کبہی ہمارے تعقل مین تہا بالکل بہول جائے بہ نسبت اُس امر کے کہ وہ ذہن مین کسطرح سے مخفی رہ سکتا ہے زیادہ مشکل ہے

(ج) توجہ اور نسیان کی توجیہہ ایک ہی اصول پر بیان ہوسکتی ہے توجہ مین ذہن کی قوت عاملہ ایک چیز پر مجتمع ہو جاتی ہے اور نسیان مین وہ قوت مختلف اشیاء پر تقسیم ہوکر بہت کمزور ہو جاتی ہے۔

(د) یہان دو امر پیدا ہوتے ہین

اول یہہ کہ قوت حافظہ نہ صرف خیالات پر حاوی ہے بلکہ تاثرات او تمنیات پر بہی

دوم یہہ کہ قوت حافظہ اگرچہ جسم کی حالتون پر بہت منحصر ہے تو بھی اور شرائط علاوہ انکے ایسے ہین جنکی بغیر اسکا وجود ممکن نہتھا وہ دعاوی جو درباب اس تعلق کے جو شرائط جسمی اور حافظہ کے درمیان ہے پیدا ہوئی ہین مثلاً یہہ کہ دماغ پر اشیاء کے نقش ہمیشہ کے لیے رہتے ہین اور یہہ کہ جسمی اعصاب اسطرح سے مرتب ہین کہ انمین مناسب اوقات پر مناسب حرکات پیدا ہوتی ہین اور یہہ کہ خاص خاص اعمال حافظہ کے لئے خاص خاص اعضا ہوتے ہین وغیرہ وغیرہ فضول اور ناقابل تسلیم ہین

(۴) کوئی ذہنی قوت ایسی نہین ہے جو مختلف اشخاص مین اسقدر اختلاف کے ساتھہ پائی جاوے جیسی کہ قوت حافظہ۔

(ا) اچھے حافظہ کے واسطے دو وصف ضروری ہین۔

(۱) معلومات محصلہ کو جمع رکہنے کی طاقت۔

(۲) استحضار کی طاقت۔ لیکن پہلی صفت کے تصرف مین بہت ہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بیشمار امثلہ بیان کیجاسکتی ہین جنسے ظاہر ہوگا کہ آدمی مین کسقدر واقعات جمع رکہنے کی طاقت ممکن ہو۔

اسبات مین ایک عجیب کہانی میوسا ہی لٹس نے درباب ایک شخص کو مرسیلکا کر رہنے والے مولی نو نام کے بیان کی ہے وہ ذکر کرتا ہے کہ ایک جوان آدمی شہر پڈ وا مین قانون کے مطالعہ کے لئے آیا ہوا تہا حافظہ مین اسکی اسقدر شہرت تہی کہ مجھے یقین نہین آتا تہا ایک دفعہ اسکی طاقت آزمانی کیواسطے مین اسے ایک کمرہ مین لے گیا اور اپنے ایک شخص کو مختلف زبانون مثلاً لاطینی۔ یونانی وغیرہ مین املا کرنا شروع کیا علاوہ ان الفاظ کے کئی الفاظ وحشیانہ۔ کئی بے معنے اور مبہم اور کئی ایکدوسرے سے بالکل علیحدہ تہی۔ مین املا کراتی تہک گیا لیکن وہ شخص ویسی ہی تازگی اور توجہ کے ساتھہ بیٹہا رہا اور کہاکہ اس شخص کو اور الفاظ لکہاؤ اسوقت مین نے اسے کہا کہ اور الفاظ کے لکہانے کی ضرورت نہین اگر تم ان الفاظ مین سے

صرف نصف الفاظ کو بھی اپنی زبان سے کہد دو تو مین تمہاری حافظہ کی شہرت کو سچا مان لونگا تب وہ کہڑا ہوگیا اور اُسنے کل الفاظ کو اسی ترتیب سے جسمین وہ بولے گئے تہے بلا تامل بیان کر دیا تب آخری لفظ سے شروع ہوکر ان کل الفاظ کو الٹا پہلے تک گن دیا پہر ان کو اسطرح سے بیان کرنا شروع کیا کہ ہر طاق لفظ اس سلسلہ مین آگیا پہر کہا کہ اب جس ترتیب سے چاہو اسی مین ان الفاظ کو سنا سکتا ہون پہر اُسنے یہہ کہا کہ مین چھتیس ہزار الفاظ کو ایکدفعہ سننے سے ترتیب وار ادا کرسکتا ہون پس مجھو اسبات کا بھی یقین آگیا۔ بو علی سینا مین بھی یہہ طاقت عجیب حدتک پونچی ہوی تھی۔ میں کل جس عبارت کو ایکدفعہ پڑہ لیتا اسی کبھی نہ بہولتا۔ لایب نٹز کل انی اڈ کو زبانی سنا سکتا تہا تھمس ٹاکلیز ا اہینز بیس ہزار باشندون کے نام جانتا تہا سایرس اپنے کل سپاہیون کے نام جانتا تہا۔ بن۔ مان سن کو اپنی کل تصانیف حفظ تہین۔

(ب) اس امر مین کہ قوت حافظہ کا ذہن کی اور قولے ا سے کیا تعلق ہے دو رائین ہین ایک رائے یہہ ہے کہ قوت حافظہ کی تکمیل ذہانت کی تکمیل کی منافی ہے۔

دوسری رائے یہہ ہے کہ ذہانت کی تکمیل مین حافظہ کی تکمیل ضمناً شامل ہے۔

اول رائے عموماً اختیار کی گئی ہے سکے لے جو جو حافظہ کے لئے مشہور تہا اور ذکی الطبع بھی اُسیقدر تہا پہلی رائے کو ترجیح دینا تہا لیکن جو مثالین ہمنے (ا) مین دی ہین وہ پہلی رائے کی تردید کرتی ہین مگر یہہ رائے بھی کہ جس شخص کا حافظہ تیز ہوگا اُسکی عقل بھی ضرور تیز ہوگی ہر حالت مین صادق نہین آسکتی عام تجربہ سے ثابت ہوسکتا ہے کہ حافظہ اور ذہانت کی تیزی مین کیسطرح کی نسبت ضروری نہین ہے

لکچر اکتیسوان

قوت مستحضرہ اور قوانین ایتلاف کے بیان مین

(۱) مسئلہ قوت مستحضرہ کی تاریخ

قوت مستحضرہ کے ذریعہ تمام خوابیدہ خیالات اور تاثرات پھر تعقل کے سامنے آجاتے ہین یہہ قوت تمام قوائے ذہنی سے زیادہ ترعجیب ہے لیکن اسکی تشریح بہت واضح طور سے کی گئی ہے۔ سکول مین تسلسل خیالات کو قدرت کے ایسے پیچیدہ عمون مین سے خیال کرتی مین جنکی تہہ تک پہنچ نہین ہوسکتی ارسطو نے اُن قواعد کو نہایت واضح طور سے بیان کیا ہے جنکے مطابق یہہ قوت کام کرتی ہے لیکن ارسطو کی اس تشریح کی مناسب قدر نہ کی گئی تاوقتیکہ ذہن کے فلسفۂ استقرائی مین ترقی نہ ہوئی اور فی الحقیقت یہہ بات کہ تسلسل خیالات کے قواعد دو ہزار برس سے پورے پورے تحقیق ہوئے ہوئے ہین فقط اسوقت معلوم ہوئی جبکہ زمانہ حال کے فلسفیون نے انہین سے قواعد عظیمہ کو از سر نو تحقیق کیا۔

(۲) قوت مستحضرہ کے قوانین۔

انکو عموماً قوانین ایتلاف یا تسلسل خیالات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ان قوانین کے بارہ مین جو مشکلات پیدا ہوئی ہین اسکی دو وجہ ہین

اول یہہ فرض کرنا کہ خیالات ذہنی متواتر پیدا ہوتے ہین اور مجموعون مین باقاعدہ مرتب نہین ہوتے۔

دوم یہہ فرض کرنا کہ وہ خیالات ایکدوسرے کا ایماء کر سکتے ہین جو کسیوقت باہم تعقل مین تھے لیکن سوال یہہ ہے کہ مختلف ظہورات کسطرح ایک دوسرے کا ایما کرتے ہین ؟

اس سوال کے جواب مین سات قوانین ایتلاف عموماً تحقیق کئے گئے ہین مثلاً ایک خیال

دوسرے خیال کا پیدا کرتا ہے۔
(۱) اگر وہ دونو ایکہی وقت مین موجود ہون یا بلحاظ وقت کے متواتر ہون۔
(۲) اگر انکی معمول علیہ اشیاء بلحاظ مکان کے متصل ہون یا متحد المکان ہون۔
(۳) اگر انمین علت و معلول۔ کل وجزو۔ وسیلہ یا غایت کی نسبت ہو۔
(۴) اگر وہ متشابہ یا متضاد ہون۔
(۵) اگر وہ کسی ایکہی طاقت کی نتائج ہون اور اگر مختلف طاقتون کے معلول ہون تو ان کا معمول علیہ ایکہی ہو۔
(۶) اگر وہ دونو چیزین علامت اور شے معلوم کا تعلق رکہتی ہون۔
(۷) اگر انکی معمول اتفاقاً ایکہی آواز سے تعبیر ہوسکین۔
(۳) ارسطو نے ان سات قواعد کو تین جماعتون مین محدود کیا۔
اول اتصال مکان وزمان
دوم تشابہ۔
سوم تضاد۔
اور ان تینو نکا ایکہی نام وجود بالاشتراک رکہا
(۴) سینٹ آگسٹن اور اسکے بعد مال برانش۔ ولف۔ بل فنگر۔ نیر جی رارڈ بی اسے لی نے ان تمام قواعد کو ایکہی قاعدہ مین تحویل کیا۔
(۵) ہیوم نے انکو تین قوانین مین محدود کیا تہا۔
اول تشابہ۔
دوم اتصال مکان وزمان۔
سوم علت و معلول۔
لیکن یہہ تقسیم قوانین منطق کے خلاف ہے کیونکہ علت و معلول۔ اتصال مکان و زمان مین شامل

(۶) سٹوارٹ نے ان قوانین کو دو فرقون مین تقسیم کیا۔
اول قوانین درباب اُن خیالات کی جنپر مشابہ یا متضاد یا متوافق الصوت یا قریب المکان ہونے کی سبب خاص قسم کی توجہ درکا ہوتی ہے۔ وہ ان کو صریح کہتا ہی۔
دوم قوانین متعلقہ اُن خیالات کے جو بغیر کسی توجہ کی پیدا ہوتے ہین جیسے کہ علاقہ علت و معلول۔ ذریعہ وغایت اور مقدمات و نتائج انکو وہ خفی کہتا ہی۔
(۷) براون نے انکو اولیہ اور ثانیہ مین تقسیم کیا ہے۔ اولیہ مین اسنے ارسطو کی تعلیم کر کر تشابہ۔ تضاد۔ اتصال شامل کئے ثانیہ مین وضاحت۔ قرب زمان۔ اعادہ جنکا تسلسل خیالات سے کچھہ بہی تعلق نہین داخل کئے۔
(۸) ہیملٹن ان تمام قوانین کو دو قوانین مین محدود کرتا ہی۔
اول اتحاد۔
دوم تشابہ۔
(۱) اتحاد مین تواتر اور اتحاد مکانی و زمانی شامل ہین یعنی وہ اشیاء جنکو ہم نے کسی خاص جگہہ دیکھا ایکدوسرے کو یاد دلاتی ہین مختلف الفاظ جو یاد کئے جاتے ہین اور راگ کے مختلف نوٹ ایکدوسرے کا ایما کرتی ہین۔
(ب) تشابہ کے رو سے ایک خیال دوسرے کا ایما کرتا ہی۔
اول جب دونو مین تشابہ یا عینیت کا تعلق ہو جیسے سکندر کا نام ایک اور فتاح مثلاً جولی اس قیصر کے نام کو یاد دلاتا ہے۔ تصویر کسی شخص کی اسکا ایما کرتی ہے۔ ایک کہانی دوسری کہانی کا جسکی وہ مشابہ ہو ایما کرتی ہے۔
دوم جبکہ وہ ایکدوسرے کے متضاد ہون جیساکہ روشنی کا خیال تاریکی کے خیال کو اور نیکی کا بدی کو اور ایک رشتہ کا دوسرے رشتہ کو یاد دلاتا ہے۔
سوم وہ اشیا جو مکان مین متصل ہون ایکدوسرے کو یاد دلاتی ہین

چہارم کل اجزا اور دال مدلول کو یاد دلاتا ہے

پنجم جبکہ علت و معلول ایکدوسرے کو یاد دلاتی ہین

ان دو نوعین اتحاد اور تشابہ کے قواعد کو ایک قاعدہ مین بھی تحویل کر سکتے ہین جسکو ہیملٹن لا آف ری ڈن ٹگرے شن کہتا ہے اور اس سے یہ مطلب ہے کہ کہ وہ خیال ایکدوسرے کو یاد دلاتے ہین جو سابق مین قوت علمیہ کے کسی ایک عمل کے اجزا رہے ہون -

لکچر بتیسوان

قوت مستحضرہ

قوانین تسلسل خیالات

(۱) قانون ائتلاف خیالات

(۱) ہم اس قانون کی توجیہہ بیان نہین کرسکتے اور نہ اپنی طبیعت کے اُس اصول کو بیان کرسکتے ہین جسپر یہہ مبنی ہے لیکن اسقدر ظاہر ہے کہ تمام ذہنی افعال ایکہی قوت کے حصے یا اجزا ہوتے ہین علیحدہ علیحدہ منفرد افعال نہین ہوتے اور اسی سبب سے ایک قسم کے خیالات اور انفعالات دیگر خیالات اور انفعالات کو جنسے انکا کچھہ تعلق ہوتا ہے تحریک دیتے ہین - اسی اصول پر قوانین اتحاد اور تشابہ کی توجیہہ ہوسکتی ہے - ذہنی افعال جو وقت واحد مین موجود ہون یا ایک دوسرے کے مشابہ ہون آپسمین مرتبط ہوکر ایکدوسرے کا ایما کرتے ہین -

(۲) بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کا تصور دوسری چیز کے تصور کو ذہن مین لاتا ہے لیکن ان دو اشیاء کے درمیان کوئی ظاہری تعلق نظر نہین آتا اسکی توجیہہ بعض فلسفی اسطرح کرتے ہین کہ اگر خیال آ کے بعد خیال ج آتا ہے تو ب کا خیال بہی ضرور دل مین آیا ہوگا اور انمین سے سٹوارٹ کی یہہ رائے ہے کہ خیال ب تعقل مین آیا اور اُسنے ج کا تصور دلمین پیدا کیا اور خود بہلا دیا گیا دوسری جماعت کے فلسفی جنمین لائبنٹز بہی ہے یہہ کہتے ہین کہ آ نے ب کیطرف ایما کیا اور ب نے ج کیطرف لیکن ب برابر مخفی رہا اور تعقل مین نہین آیا -

(۳) ہیملٹن کے نزدیک ان مین سے دوسری جماعت کے فلسفیون کا مذہب صحیح ہے اور مسئلہ ائتلاف خیالات کی تکمیل کرتا ہے لیکن فلسفیان فرقہ اول کا مذہب تسلیم کرتے ہین

کیئے مشکلات پیش آتی ہین دیکھو لکچر ۱۸ در باب خفاء ذہنی تسلسل خیالات کے
قانون کے بموجب بعض خیالات دفعتہً یاد آجاتے ہین اور بعض ارادہ اور کوشش سے
جبکہ قوت مستحضرہ اپنے قوانین کے بموجب بغیر مدد ارادہ کے عمل کرتی ہے تو اس
عمل کا نام ایما ہے - ایما مین تجربات گذشتہ بغیر کسی خواہش کے ذہن مین دخل
کرتی ہین لیکن ظہورات کا یاد مین لانا اکثر اوقات فعل ارادی ہوتا ہے جسمین توجہ خاص
خاص عوارض پر جمع کیجاتی ہے اس عمل کا نام **عمل متذاکرہ** ہے

(ب) قوت متذاکرہ -

(۱) اس قوت کے عمل کے لئے دو باتین ضروری ہین -
اول یہہ کہ وہ اشیاء جو یاد کیجاتی ہین اور جنکو مستحضر کیا جاتا ہے ایکدوسرے کے مشابہ ہون
دوم یہہ کہ ایکہی نہون کیونکہ اگر یہہ شئے مستحضر بعینہ وہی ہو جسکا ہم نے پہلے کبھی ادراک کیا
تھا تو ان دونوین تمیز کرنا مشکل ہوگا -

(۲) قوت متذاکرہ کی بیان مین یہہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ ارادہ سے استحضار کو کسقدر
مدد پہونچتی ہے - کیا کسی ظہور کو تازہ کرنے کے ارادہ مین اس ظہور کی کامل فراموشی
ضمناً شامل ہے یا اس کی واقفیت اس سے مفہوم ہے ؟ ہمین نہ تو اسکی کامل فراموشی
اور نہ اسکی واقفیت شامل ہے ہم اس شئے کی جستجو نہین کرسکتے جو مطلقاً مجہول ہے
اور ایسی شئے اگر مل ہی جاے تو بھی ہم اسکی شناخت نہین کرسکتے - ہیملٹن سینٹ
آگسٹن کی تقلید کرکر کہتا ہے کہ کسی شئے کو یاد مین لانے کے ارادہ سے پہلے ہم معلوم کرتے
ہین کہ جسقدر خیالات ہم اپنے تصرف مین رکھہ سکتے ہین وہ کل ہمارے قبضہ مین نہین ہین
پس ہم انکی مجموعہ کی تکمیل کرنا چاہتے ہین - توجہ خاص قسم کے عوارض متعلقہ پر جمع کیجاتی
ہے اور ان کے ذریعہ شئے مطلوبہ ہمارے ذہن کے سامنے صاف صاف ظاہر ہوجاتی ہے

(۳) اکثر فلسفی کہتے ہین کہ قوت حافظہ اور قوت مستحضرہ ایک باترتیب اور باقاعدہ

طور سے عمل کرتی رہتی ہین اور متواتر خیالات ایکدوسرے کے بعد تعقل مین آتے رہتے ہین لیکن تجربہ اسکے خلاف ظاہر کرتا ہے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ان دونون قوتونکا عمل مختلف امور کے جانب بہت جلد منتقل ہوتا رہتا ہے۔ اسلئے توجیہہ متذکرہ بالا ناکافی ہے لیکن ان دونو قوای کی بابت صحیح تصور کرنیکے لئے ہمین ان شرائط پر جو اسکے عمل کے لئے ضروری ہین خیال کرنا چاہیے۔ کارڈ الئی لیک قوت متذاکرہ کے عمل کے لئے مفصلہ ذیل شرائط قرار دیتا ہے۔

اول یہہ کہ بعض ایسے اتفاقی عوارض ہوتے ہین جو قوت حافظ کو عمل کرنیکی تحریک دیتی ہین۔

دوم ان عوارض کے ساتھہ ہی ایک ایسا تاثر پیدا ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا مجموعۂ علم نامکمل ہے اور اسکی تکمیل کرنی چاہئیے اور اس سے حافظہ کی تیزی زیادہ برانگیختہ کیجاتی ہے۔

سوم قوت متذاکرہ کا معمول علیہ مع دیگر معاون خیالات کے نمودار ہوتا ہے اور یہہ خیالات متعلقہ معمول علیہ جسقدر زیادہ خفی ہون اُسیقدر معمول علیہ کے صاف صاف ظاہر کرنے کے زیادہ قایل ہوتی ہین مثلاً پڑھنے مین جبتک کہ ہمین حروف اور الفاظ پر جداگانہ توجہ کرنی پڑتی ہے تب تک وہ خیالات جنکو وہ الفاظ تعبیر کرتے ہین تاریک ہوتے ہین اسیطرح سے جبتک کہ عوارض متعلقہ تعقل مین آتے ہین تب تک خاص شئے معمول علیہ مبہم اور خفی ہوتی ہے جبکہ وسائط تسلسل خیالات خفی ہوتے ہین تب ہی اُنکی طاقت غایت درجہ پر ہوتی ہے۔

(۴) ہماری خیالات باہم ایکدوسرے سے اور نیز اُن عوارض سے جن سے وہ پیدا ہوتی ہون مربوط ہوتے ہین اسلئے یہہ گمان کرنا کہ ہماری خیالات کسی تواتر کے ساتھہ ذہن کے سامنے مستحضر ہوتی ہین بالکل غلط ہے بلکہ انکا پیدا ہونا ان عوارض پر منحصر ہے جنسے وہ گھرے ہوئے ہوتے ہین اور جبکہ خیالات کثیر التعداد ہون تو ہم فقط اُن خیالات کا تعقل کرتے

ہین جنپر توجہ قائم کیجاتی ہے اور باقی خیالات حالت خفا مین رہتے ہین

(۵) ہر وقت ہم مین بہت سی خواہشین موجود ہوتی ہین اور ان مین سے ہر ایک خواہش اپنے اپنے معاون خیالات سے گہری ہوئی ہوتی ہے یہہ خیالات کبہی معلوم اور کبہی نامعلوم ہوتے ہین اورکسی نہ کسی طرحسے شئے معمول کو ظاہر کرنے مین مدد کرتے ہین اسلئے ہم ظہور قوت متذاکرہ کی پیچیدگی کو ان دائرون سے مشابہ نہین کر سکتے جو کسی تالاب مین ایک کنکر پہینکنے سے بنین بلکہ اُن دائرون سے جو کسی ایک وقت مختلف نقاط پہ بہت سے پتہرون کے پہینکنے سے پیدا ہون۔

اسبات کا خیال رکہنا چاہئے کہ وہی خیالات ہمارے تعقل مین ہوتے ہن جو ہماری توجہ کو زیادہ کہینچتے ہین یا شئے معمول علیہ سے قریب تر مربوط ہوتے ہن لیکن انکا تعقل مین آنا اور زیادہ توجہ کو کہینچنا اور شئے معمول علیہ سے قریب تر مربوط ہونا اس امر کی دلیل نہین ہوسکتا کہ وہ خیالات عمل استحضار مین زیادہ کارگر اور ممد ہونگے

لکچر تینتیسوان

قوت متخیلہ کے بیان مین

(۱) قوت متخیلہ کے خواص اور شرائط

قوت متخیلہ کے ذریعہ ذہن اپنے سامنے اُن خیالات کو رکہتا ہے جنکو قوت مستحضرہ تعقل مین لاتی ہے یہہ دونو قوتین اگرچہ علیحدہ علیحدہ ہین لیکن انکا وجود ہمیشہ ایکدوسرے کے ساتھ پایا جاتا ہے قوت مستحضرہ کا عمل خفی ہوتا ہے لیکن قوت متخیلہ کا عمل صریح ہے یعنے پہلی قوت کے عمل کا ہمکو تعقل نہین ہوتا لیکن دوسری قوت کے عمل کا تعقل ہوتا ہے یہہ دونو قوائے مختلف اشخاص مین مختلف کمیت کی پائی جاتی ہین اور یہی حال قوت حافظہ کا ہے۔

(ا) اکثر فلسفی ناکافی تحلیل کرکے قوت متخیلہ کو اور قوائے سے تمیز نہین کرتے وے اس قوت کو مستحضرہ اور متصرفہ مین تقسیم کرتے ہین۔

(ب) سٹوارٹ کی رائے مین قوت مستحضرہ ایک علیحدہ قوت نہین ہے لیکن اسمین دو عمل شامل ہین یعنے تخیل اور استحضار۔

(ج) متخیلہ متصرفہ کو واہمہ خلاقہ بھی کہتے ہین۔ لیکن لفظ خلاقہ ٹہیک ٹہیک مطلب ظاہر نہین کرتا کیونکہ قوت واہمہ خلاقہ نہ کوئی علیحدہ قوت ہے اور نہ کسی نئی چیز کو پیدا کرتی ہے بلکہ پرانی اشیاء کی ترتیب کو بدل کر انہین نئی ترتیب مین رکہتی ہے لیکن چونکہ اس عمل تخیل مین مقابلہ اور تاثر پائے جاتے ہین اسلئے ہم کہہ سکتے ہین کہ یہہ عمل قوت مجوزہ کا ہے واہمہ مستحضرہ مین تخیل غالب ہوتا ہے اور واہمہ خلاقہ مین جو قوت مجوزہ کی ایک خاص صورت ہے مقابلہ غالب ہوتا ہے۔

(۲) قوت واہمہ عموماً تخیل اور مقابلہ کے اقتران کو کہتے ہین۔
(ا) وہ کوئی بسیط قوت نہین ہے بلکہ مرکب قوت ہے۔
(ب اور فقط محسوسات ہی سے متعلق نہین بلکہ مجردات کا تخیل بھی کرسکتی ہے اور
شاعری اور دیگر فنون لطیفہ مین بھی بہت کار آمد ہے ہم بیشک کہہ سکتے ہین کہ وہم
کے اسقدر مختلف اقسام ہین جسقدر ذہنی تیزی کے مثلاً وہم کو مجردات لطائف
قضایا معقولہ۔ اور تاثرات مین دخل ہے اسلئے اگر یہہ سوال کیاجاوے کہ آیا ارسطو مین یہہ قوت زیادہ
تھی یا ہومر مین تو بجا ہے کیونکہ ایک فلسفی تہا اور دوسرا شاعر
(۳) قوت واہمہ خیالات کو تین طریقون مین تعبیر کرسکتی ہے
اول طریق جبلّی یعنے جب خیالات خودبخود طبیعت کے زور سے پیدا ہون
دوم طریق منطقی یعنے جبکہ ہم اراداتاً خیالات کو ترتیب دیکر جزویات سے کلیات کیطرف
میلان کرتے ہین یا کلیات سے جزویات کیطرف۔
سوم طریق شاعری یعنے جبکہ ہم خاص خاص عوارض کو اسطرح ترتیب دین کہ گویا
وہ حواس ظاہری پر تاثر پیدا کرین پہلے طریق کا استعمال تھکا دیتا ہے دوسری طریق
مین چونکہ کوشش کرنی پڑتی ہے اسلئے وہ ناپسندیدہ ہوتا ہے لیکن تیسرے طریق
مین ربط سادہ اور عجیب ہوتی ہے اسلئے اسی طریق سے طبیعت کو خوشی ہوسکتی ہے
(۴) مرد اور عورت کی زندگی کے مختلف حصون اور مختلف ممالک اور مختلف مذاہب کے
مختلف عوارض کے باعث مختلف اقسام وہم ممکن ہین اسلئے بڑا تجربہ کار اور عالم شخص
وہ ہے جسکو اُن اصولون کی واقفیت ہو جنسے بشری خیالات مین ربط پیدا کیجاتی
ہے ایسی واقفیت اُن اشخاص کے لئے جنہون نے دنیا کے بڑے بڑے کامون پر
متعین ہونا ہو ضروری ہو مثلاً مدرس۔ منتظم۔ شاعر۔ خطیب وغیرہ شیکسپی ار
ایک بڑا نامی شاعر ان اصولون مین ایسی مہارت رکھتا تہا کہ جب ہم اسکی

کوئی کتاب منظوم پڑہتے ہین تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم خود انہین عوارض ہین
ہین جنکا بیان ہم پڑہ رہے ہین اس قسم کے ہنر مین یہہ شاعر دنیا مین بے نظیر ہے
غرض کہ جو شخص ان اصولون سے واقف ہوگا وہ کسی بات کے بیان کرنے مین
اُنہین باتون پر زور دیگا جو نہایت پر مطلب اور قابل توجہ ہون جو آدمی ان اصولون
سے ناواقف ہوگا وہ سب عوارض کو چہے ہون بُرے ہون مفید ہون غیر مفید ہون
بیان کرنے سے نہ ٹلیگا۔

(۵) خواب کا دیکہنا سوم نیم بیولزم اور ریو ری یعنے شیخ چلی کے منصوبے
گھڑنا قوت واہمہ کے غیر معمولی اقسام ہین۔ ان حالتون مین جو خیالات ہماری ذہن
مین سمائے ہوئے ہون وہ تجربات گذشتہ سے جنکو قوانین ایتلاف کے ذریعہ یاد مین لایا
جاتا ہے مربوط ہوتے ہین اور انکی عجیب صورت اسبات پر موقوف ہے کہ بیحد تیزی
تواتر سے وہ عجیب نا معمولی ترتیب مین جمع ہوجاتے ہین۔ خواب بعض اوقات
ایسی صاف وصریح ہوتے ہین کہ وہ قریب قریب اجرائ حقیقی ہوجاتی ہین اور اگر وہ امور
جنہین وہ تعبیر کرتے ہین ہمارے عوارض زمانی اور مکانی کے موافق ہون تو اُنکو خاص
ادراک سے تمیز کرنا بہی مشکل ہوگا اگر ہر رات ہم ایکہی خواب دیکہین تو اسکی تاثیر ہم پر ایسی
پیدا ہوگی جیسے اشیاء خارجی کے ادراک کی۔ مجھے امید ہے کہ اگر کوئی مزدور ہر رات
بارہ گہنٹہ یہہ خواب دیکہتا ہے کہ مین بادشاہ ہون تو وہ قریباً ویسا ہی خوش ہوگا
جیسے وہ بادشاہ جسے ہر رات یہ خواب آوے کہ مین مزدور ہون۔ چونکہ خواب مختلف ہوتے
ہین اور بدلتے رہتے ہین اسلئے ہم جاگ کر کہہ سکتے ہین کہ ہم نے خواب دیکہا ہے اور خوابون
کی ہم تاثیر اسواسطے رُک جاتی ہے کہ انہین ہمیشہ تبدیلیان واقع ہوتی رہتی ہین۔

(۶) خواب آدمی کے چال چلن پر تاثیر رکہتے ہین ممکن ہو کہ بار بار ایک ہی قسم کے خواب
دیکہنے سے آدمی مین ایک خاص قسم کی طبیعت پیدا ہوجاوے تاہم خوابون سے پورا پورا

چال چلن معلوم نہین ہوتا کیونکہ جن خیالات کی طرف ہم جاگتے وقت نہایت متوجہ ہوتے ہین وہی ہمارے خواب مین کم آتے ہین -

(ب) سوم نیم بیولنزم مین ایسے مخفی قوائے اکثر تکمیل پا جاتے ہین جنکے وجود کی خبر بیداری مین نہین ہوتی -

(ج) شیخ چلی کے منصوبے گھڑنا ذہن کو ضعیف کر دیتا ہے

(۶) اعضاء جنکے ذریعہ سے وہم عمل کرتا ہے -

(ا) حواس ظاہری جنپر اول ہی اول محسوسات کا اثر پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم کسی ایسی شئے کا تصور نہین کر سکتے جسکو ہمنے نہ دیکھا نہ سنا نہ سونگھا نہ چکھا ہم ان اشیاء کا تصور کر سکتے ہین جو موجود نہین مثلاً اُڑنے والا گھوڑا - سونے کا پہاڑ شیشہ کا سمندر - لیکن یہہ اُن اشیاء کی مرکبات ہین جو ہمارے تجربہ مین آئی ہوئی ہین -

(۷) قوت واہمہ کا اثر -

ہماری خوشی اور غمی اکثر اس قوت پر مبنی ہے - حالت وہم مین بعض اوقات رنج اور خوشی فقط وہمی نہین ہوتی بلکہ حقیقی ہو جاتی ہے - اسے لی شلی اس روم کے ایک باشندہ کا بیان کرتے ہین کہ وہ نہایت فضول خرچ تھا اور جب بہت کچھہ خرچ کر چکا تو اُسکو یہہ وہم پیدا ہوا کہ مین مفلس ہوگیا ہون اور بھوکا مر جاؤنگا اسلئے اُسنے خودکشی کر لی حالانکہ اُسوقت اسکے پاس تقریباً دس لاکھہ روپیہ تھا - اشخاص ایسی اشیاء کیطرف جنہین وہم کا شعلہ چمکاتا ہے اکثر راغب ہوتے ہین اور ان اشیاء سے جنپر وہم تاریکی ڈالتا ہے احتراز کرتے ہین لیکن دونو صورتون مین حقیقی خوشی اور حقیقی رنج اکثر تاثر متصورہ سے کم ہوتے ہین اسی اصول پر ہم اس امر کی توجیہہ بیان کر سکتے ہین کہ جوانون کو زمانہ آئندہ روشن اور خوشیون سے پر معلوم ہوتا ہے اور بوڑھے زمانہ گذشتہ کی لئے ہاتھہ ملتے ہین

لکچر چوبیسوان

قوت مجوزہ - اصطفاف - تجرید

(۱) قوت مجوزہ کو قوت مقابلہ بہی کہتے ہین لیکن اگر اُسکا نام قوت مجوزہ کہا جاوے تو یہہ عین موافق اسکے عمل کے ہوگا کیونکہ جو ظہورات بوسیلہ ادراک حاصل ہوکر اور بذریعہ قوت حافظہ ذہن مین بحالت خفا جمع ہوکر پہر بوساطت قوت مستحضرہ تعقل مین لائی جاتی ہین اُنکو یہہ قوت معقول تجویز کے ساتہہ ترتیب دیتی ہے جن قوائے کا پہلے ذکر ہو چکا اُن سب کا تعلق افراد سے ہے اس قوت کا تعلق مجموعات سے ہے اسکے ذریعہ دو اشیاء کا بلحاظ انکے اختلاف و تشابہ کے مقابلہ کیا جاتا ہے اور اسمین ہمیشہ دو اطراف کا تصور پایا جاتا ہے اور نتیجہ جو انسے حاصل ہوتا ہے ایک تصدیق ہوتی ہے جسکے ذریعہ ہم دو اشیاء کے درمیان ایجاب یا سلب کا حکم لگاتے ہین -

قوائے متحصلہ و متخیلہ و مقابلہ باہم ایکدوسرے پر مبنی ہین لیکن مقابلہ تمام افعال ذہنی کی بنا ہے کیونکہ تحلیل ترکیب تجرید تصور اور تصدیق (جسکے ذریعہ دو اشیاء کے درمیان ایجاب اور سلب کا حکم لگایا جاتا ہے) اور استدلال سب مقابلہ سے حاصل ہوتے ہین فلسفیون نے جو اس قوت کو افعال مذکورہ بالا مین تحویل کر کر انمین سے ہر ایک کو علیحدہ قوت قرار دیا ہے غلط معلوم ہوتا ہے یہہ افعال فقط مقابلہ کی مختلف کم و بیش پیچیدہ صورتین ہین اب ہم ثابت کرینگے کہ مقابلہ نہایت سادہ سی سادہ افعال ذہنی سے نہایت پیچیدہ افعال ذہنی تک پایا جاتا ہے -

پہلا عمل قوت مقابلہ کا عدم اور وجود مین تمیز کرنا ہے اور اول تصدیق یہہ ہوتی ہے کہ کوئی شئے موجود ہے -

دوسرا عمل اس قوت کا یہہ ہے کہ کوئی چیز ہماری سے خارج بہی موجود ہے جو ہم سے مختلف ہی اور دوسری تصدیق یہہ ہوتی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز نہین ہے

تیسرا عمل یہہ ہے کہ بہت سی اشیاء ایسی ہوتی ہین جو ایک ہی وقت و مکان مین موجود ہوتے ہین اور تیسری تصدیق یہہ ہو کہ وہ آپسمین مشابہ یا غیر مشابہ ہوتی ہین

چوتہا عمل وہی جس سے جوہر اور اسکے خواص کا تصور حاصل ہوتا ہی خواص کے ذریعہ عالم خارجی مین ایک کی دوسری شئے سے اور عالم باطنی مین ایک قوت ذہنی کی دوسری قوت ذہنی سے تمیز ہوتی ہے۔

پانچوان عمل اُس تصور سے متعلق ہے جو ہم علت و معلول کا رکہتے ہین اس عمل مین ہم اشیاء کے اُس تعلق باہمی کا ایجاب یا انکار کرتی ہین جو انہین بحیثیت علت و معلول ہونے کے ہوتا ہے۔

(۲) اصطفاف یا تعمیم

چونکہ انسان کا ذہن محدود ہوتا ہے اسلئے تمام اشیاء موجودہ کا تعقل ایکہی دفعہ نہین کرسکتا تاکہ انکا مقابلہ کریں پس اسلئے ہم ان اشیا کی جماعت بندی ان کی خواص کے لحاظ سے کرتی ہین لہذا اصطفاف قوت مقابلہ کا ایک عمل ہے تعمیم مین ہم افراد کو علیحدہ علیحدہ بلحاظ ان کے تصرف خواص جماعت کے دیکہتے ہین اور پہر بذریعہ ترکیب کے اُس جماعت کا ایک عام نام رکہہ دیتے ہین یعنے تعمیم مین ہم اختلافات کو نظر انداز کرجاتی ہین اور تشبیہات کیطرف توجہ کرتے ہین۔ اسکے برعکس تقسیم وہ عمل ہے جسمین ہم اختلافات کا لحاظ کرتے ہین اور تشبیہات کو نظر انداز کرجاتے ہین۔

اس موقعہ پر ہمین اس سوال کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ تفکر کہانتک الفاظ پر منحصر ہے، کسی ایک وقت ذہن کو فقط چند اشیاء کا تعقل ہوسکتا ہے۔ الفاظ ذہن کی معاونت کرتی ہین اور اسماء جمع کے ذریعہ افراد کثیر کو اسکے یادداشت مین رکہتے ہین تمام اجناس اعلے و ادنے اس عمل اصطفاف کی امثلہ ہین حساب مین نظام اعشاریہ بہی اسی مطلب کے لئے

ایجاد ہوا ہے۔

نیز اسبابت کا خیال رکھنا چاہیے کہ جنکو ہم اصطفاف کے ذریعہ جمع کرتے ہین ممکن ہے کہ ان کی پھر تقسیم کیجا دے جو ترکیب پہلی تحلیل پر مبنی ہے اسکی پھر تحلیل کیجادے۔ اگر یہہ تقسیم کل کی اجزا مین کیجادے اس غرض سے کہ وہ اجزا پھر باہم جمع کئے جاوین تو اس عمل کا نام تحلیل و ترکیب شاعرانہ ہے اور اگر یہہ تقسیم خواص کی ہو تو اسکا نام تحلیل علمی ہے۔ لیکن دونو صورتون مین مقابلہ ضروری جز وہوگا۔

نیز تجرید (جس سے یہہ مطلب ہے کہ ذہن کی توجہ ایکطرف سے ہٹکر دوسری طرف لگائی جاوے یعنے کئی اجزا و خواص سے ہٹکر خاص اشیاء و خواص پر توجہ کا لگانا) یہی مقابلہ کی ایک قسم ہے۔ الفاظ "تجرید حواس" غلطی مین ڈالنے والے ہین کیونکہ گو حواس کے ذریعہ ایک طرف سے ہٹکر دوسری طرف میلان کیا جاتا ہے تو بھی یہہ میلان حواس کا نہین ہے بلکہ ذہنی توجہ کا۔

لکچر پینتیسوان

(ا) تصور مجرد عام سے کیا مراد ہے ؟
اگر کسی شی کی چند خواص کو نظر انداز کر کر اُسکے دیگر خواص پر غور کیا جاوے تو خواص زیر غور کو خواص مجرد کہا جاتا ہی۔ اگر ان خواص پر بلحاظ اس امر کے غور کیا جاوی کہ وہ متعدد اشیاء مین موجود ہین تو اُنکو خواص مجرد عام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے - عمل تعمیم مین کئی خواص کو جو بہت سی اشیاء مین موجود ہوتے ہین طرف کلی متواطی کے ذریعہ اسطرح جمع کیا جاتا ہے کہ سب ملکر اُن اشیاء کو تعبیر کرین - اسطرف مین اُن اشیاء کے فرقون سے قطع نظر کر کر اُن کے خواص مشترکہ پر غور کیا جاتا ہے اِن خواص کو خواص مجرد عام اور انکے تصور کو تصور مجرد عام کہا جاتا ہے - تصورات عامہ یا وہ الفاظ جو انہین ظاہر کرین مختلف وسعت کے ہوتے ہین اور ممکن ہے کہ ان کی ماتحت اور تصورات صغیرہ بھی ہون - اسی منطقی تمیز کے باعث جنس عالی اجناس متوسطہ انواع متوسط اور انواع سافلہ پیدا ہوئے ہین -

(ب) کیا ہم اطراف جنسی یعنی کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ اُن افراد کے جنپر وہ مشتمل ہے اچھی طرح سے کر سکتے ہین ؟ اس مسئلہ مین فلسفیون کے دو فریق ہوگئے ہین اول اسمائی - انکا یہہ مذہب ہے کہ ہم طرف مجرد اور کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ افراد نہین کر سکتے کیونکہ یہہ عمل ذہن یگانہ ہوتا ہے اور نام فقط جنس کو تعبیر کرتا ہی - بارکلی جسکو ہم فرقہ اسمائی کے نمونہ کے طور پر پیش کر سکتے ہین یہہ مانتا تھا کہ ہم ہر تصور مجرد کو کسی فرد کی شکل مین اپنے تعقل مین لاتے ہین - آدمی بلحاظ تصور ذہنی کچھہ نہین لیکن جب ہم اسی کسی مفرد شخص کے جسم مین خیال کرین تب ہی یہہ ہمارے واسطے حقیقی معنی رکھتا ہے - دوسری فریق کے فلسفی جنکو تصوری کہتے ہین یہہ رائے رکھتے ہین کہ ذہن کلی متواطی کا تصور بلا لحاظ افراد کر سکتا ہے - لاک بھی تصوری ہے کیونکہ اسکا یہہ مذہب ہی کہ ہم

ایک کلی متواطی کا تصور کرسکتے ہین مثلاً ایک مثلث کا جو نہ تو متساوی الاضلاع ہو نہ متساوی الساقین بلکہ سب طرحکا ہو اور کسی خاص طرحکا بھی نہ ہو۔ ڈاکٹر براؤن لاک کے مذہب کی تائید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تعمیم کے عمل مین تین چیزین شامل ہین

اول دو یا زیادہ چیزون کا تصور۔

دوم یہہ معلوم کرنا کہ یہہ چیزین خاص خاص امور مین مشابہ ہین۔

سوم اس مشابہت کا کچھہ موزون نام رکھنا۔

اب دیکھنا چاہیے کہ اسمائی فرقہ کے فلسفی انمین سے دو امور کو قبول کرتے ہین یعنے پہلے اور تیسری کو اور دوسرے سے انکار کرتے ہین لیکن ایسا کرنا غلطی ہے کیونکہ انکا کلی متواطی کو استعمال کرنا اور ساتھہ ہی یہہ کہنا کہ ہم کلی متواطی کا تصور نہین کرسکتے بیجا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسمائی فرقہ کے فلسفی حقیقت مین اسمائی نہین ہین۔

(ج) اس تمیز کے باعث براؤن کی بڑی تعریف کی گئی ہے۔ لیکن حقیقت مین اسکا بیان غلط ہے کیونکہ اسمائی فرقہ کے بڑے بڑے فلسفی یہہ ہین۔ ہوبس۔ بارکلی۔ ہیوم ایڈم سمتھہ۔ کیمب بل۔ سٹوارٹ۔ اور انمین سے ہوبس کا یہہ قول ہے کہ اُن اشیاء کا نام کلی متواطی رکھا جاتا ہے جو کسی ایک وصف یا عارض مین متشابہ ہون اسیطرح بارکلی اور ہیوم بھی کہتے ہین کہ جب ہم چند اشیاء کے درمیان تشابہ دیکھتے ہین تو ہم ان سب کا ایک نام رکھہ دیتے ہین۔ ایڈم سمتھہ کہتے ہین کہ کچھ اشیاء مین جو مشابہت ہوتی ہے اس سے جماعتین اور انواع بنائی جاتی ہین جنہین بالاسر ہین اجناس اور انواع کہا جاتا ہو۔ کیمب بل اور سٹوارٹ مشابہت کو جماعت بندی اور تعمیم کی بنا کہتے ہین۔

(د) براؤن کا یہہ قول کہ مشابہت اشیاء کا تصور ایک قسم کا عام تصور ہوتا ہے غیر صحیح ہے کیونکہ۔

(۱) مشابہت ایک قسم کا تعلق ہو اور ہم اسپر خاص خاص افراد سے علیحدہ غور نہین کرسکتے۔
(۲) اشیاء باہم مشابہ نہین ہوسکتین الا بواسطہ خاص خاص خواص یا اعراض کے مثلاً رنگت۔ شکل۔ وزن وغیرہ۔
(۳) ضرور نہین ہے کہ اشیاء کے درمیان مشابہت کلی ہو کیونکہ دو چیزون کے درمیان مشابہت ایسی محدود اور متمیز ہوتی ہو جیسے کہ وہ اشیاء ایکدوسرے سے ہوتی ہین۔
اگر براؤن کی رائے کو ان ہرسہ اصول متعارفہ کے معیار سے جانچا جاوے تو ثابت ہو جائیگا کہ وہ غلط ہے کیونکہ۔
(۱) اگر مشابہت کا تصور ایک عام تصور سمجھا جاوے اس بنا پر کہ وہ ایک تعلق ہے تو ہر ایک تعلق ایک عام تصور ہونا چاہئے یعنے جیسا کہ کلی متواطی اور اسم جنس کا تصور ہوتا ہو لیکن ہر ایک تعلق کا تصور عام نہین ہوتا۔
(۲) اُس خاص تعلق مین جسے مشابہت کہا جاتا ہو کوئی ایسی چیز نہین ہوتی جو عام تصور کو پیدا کرے کیونکہ دو مشابہ اشیاء ہمارے ذہن پر وہی اثر پیدا کرتی ہین جو ایک ایسی شے واحد پیدا کرسکتی ہے جسے مختلف وقتون مین یا متواتر ہمارے ذہن کے سامنے لایا جائے
(۳) تعلق کو ہم بذریعہ قوت متخیلہ تعبیر نہین کرسکتے۔ ہم ایسی دو اشیاء کی تصویر ذہنی بنا سکتے ہین جو باہم تعلق رکھتی ہون لیکن تعلق کی تصویر نہین بنا سکتے اسلئے تعلق اور اشیاء متعلقہ کو علیحدہ علیحدہ نامون سے موسوم کرنا چاہئے۔
(۵) پس مسئلہ تصوری کی دلایل اسقدر قوی نہین ہین کہ مسئلہ اسمائی کی تکذیب کرسکین بلکہ ہیملٹن کے نزدیک تصوریون کا مذہب بے بنیاد ہے کیونکہ وہ کہتا ہو کہ ہم ایک ایسی کلی متواطی یعنے جماعت کا جیسے کہ انسان کلی تصور نہین کرسکتے۔ ضرور ہے کہ ہمارا تصور کسی خاص انسان کا ہوگا سفید یا کالی لنبی یا چھوٹی وغیرہ کا۔ اسی طرح سے حرکت کا تصور بغیر جسم متحرک کے تصور کے نہین کرسکتے اور بعض خواص بھی ایسے ہین جنکا

تصور بغیر اس شئے کے تصور کے جسمین وہ خواص پائے جاتے ہون نہین ہوسکتا
مثلاً رنگ کا تصور بغیر تصور جسم رنگین کے ناممکن ہے۔

صحیح جواب اس سوال کا کہ "آیا ہم طرف کلی متواطی کا تصور بلالحاظ افراد کر سکتے ہین یا
نہین" یہہ ہے کہ ایسی طرف کا تصور ہوسکتا ہے لیکن وہ تصور کسی خاص فرد کے تصور
کے مساوی نہین ہوتا بلکہ جماعت کے کسی ایک فرد کو تعبیر کرتا ہے جو خاص نہ کیا جاوے
یعنے اُسمین وہ خواص شامل نہین ہوتے جنکے ذریعہ افراد مین تمیز کیجاتی ہے۔

لیکچر چہتیسوان

علم اول کا سوال - قوت مجوزہ تقسیم

(۱) اُس سوال کے متعلق جسکا بیان اُوپر ہوا ہے ایک سوال اور ہے کہ آیا کسی زبان مین اول جنسی نام پیدا ہوتے ہین یا افراد کے نام۔ اسکو علم اول کا سوال کہتے ہین۔

(۱) وائی ویز (۱۴۹۲ سے ۱۵۴۰ء تک) لاک - براؤن اور دیگر مشہور فلسفیون کا یہ مذہب ہے کہ ہم سادہ سے پیچیدہ کیطرف اور واحد سے کل کیطرف جاتے ہین اور پہلے تمام الفاظ جو اول ہی اول استعمال کئے گئے افراد کو تعبیر کرتے تہے۔

(۲) کانڈی لاک کا بہی یہی مذہب تہا۔

(۳) ایڈم سمتہ نے اس مسئلہ کو زبانون کی ساخت کے باب مین ثابت کیا ہے اور اسکی رائے کو براؤن اور سٹوارٹ نے اختیار کیا ہے ایڈم سمتہ کی یہہ رائے ہے کہ خاص اشیاء کے نام پہلے رکہے گئے تہے اور پھر ایکہی قسم کی اکثر اشیا پر اسی نام کا استعمال کرنے لگے یعنے کسی خاص درخت کا نام پہلے درخت رکہا ہوگا بعدہ جتنی اشیاء اس درخت کے مشابہ تہین انکا نام درخت کہدیا۔ اسیطرح سے اگر انگریز کسی ملک مین جاکر ایسا دریا یا دین جسکا نظارہ ٹیمز جیسا ہو تو وہ اسے ٹیمز ثانی کہینگے چنانچہ جب اہل ہسپانیہ مکسیکو پر پہونچے تو انہون نے اسکے نظارہ کو دیکہکر اُسے ہسپانیہ ثانی کے نام سے موسوم کیا۔

الغرض اس مذہب کے بموجب پہلے پہل اسماء افراد ایجاد ہوتی ہین اور جسقدر تجربہ وسیع ہوتا جاتا ہے یہ اسماء افراد دیگر مشابہ اشیاء کو بہی تعبیر کرنے لگتی ہین تاوقتیکہ وہ جماعتون کے نام ہو جاتی ہین

(ب) دوسرا مذہب اس مسئلہ کے متعلق یہہ ہے کہ اول عام تصورات اور کلی اطراف بنائی گئی اس مذہب کے معتقد اکثر سکول مین اور حال کے فلسفیون سے کمپے نے لا

(۱۵۶۸ء سی ۱۶۳۱ء تک) اور کلایئب منٹر ہین جنکی یہہ رائے ہے کہ تمام خاص خاص نام
پہلے پہل جنسی یا عام تہی مثلاً برولش۔سی تر دوغیرہ اور نیز افراد کے نام انواع کے
نام تہی کیونکہ پہلے پہل باریک فرق جو افراد مین ہوتی ہین معلوم نہ تہی جسقدر ان فرقون
کی واقفیت ہوتی جاتی ہے اُسیقدر افراد کے نام پہلتے جاتے ہین۔
(ج) ہیملٹن صاحب جیساکہ پہلے ہی ظاہر کیا گیا ہے تیسری مذہب کے پیرو ہین جو ان
دونون کے درمیان ہے۔ جیساکہ علم البشری کل سے شروع ہوکر اجزا کیطرف آتا ہے اُسی طرح
اسماء اشیاء بہی عام سے خاص ہوجاتے ہین لیکن اول ہی اول وہ علامات جنکے ذریعہ اشیاء کے
درمیان تمیز کیجاتی ہے ہمارے علم مین نہین ہوتین اسلیئے صحیح یہہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے پہل
کسی زبان کے اسماء مبہم ہوتی ہین نہ متشخص اور آہستہ آہستہ ابہام کی حالت سے نکلکر زیادہ تمیز
ہوتی جاتی ہین پس تعمیم کے ذریعہ اسماء جنسی اور تخصیص کے ذریعہ اسماء افراد بنائی گئی ہین
ہم ثابت کر آئے ہین کہ ادراک مین بہی اول ہی اول کسی شئے کا ادراک بہئیت مجموعی
ہوتا ہے اور اسکے بعد اُس چیز کے مختلف حصون کا تجربہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بچے اول ہی اول
اشیاء کا علم بحیثیت مجموعی حاصل کرتے ہین اور بعدہ مشاہدہ سے اُن کے فرق معلوم کرتے جاتے
ہین۔ بچہ اکثر جس عورت کو دیکہتا ہے اُسکو ماں کہکر پکارتا ہے یہہ درمیانی مذہب ارسطو
اور اسکے پیرو کا ہے۔
اگر اصول الفاظ کے معنون کیطرف خیال کیا جاوے جنمین عموماً مبہم جنسی معنے پائے جاتے
ہین تو ظاہر ہوگا کہ وے اِس درمیانی مذہب کی تصدیق کرتے ہین۔

لکچر سینتیسوان

قوت مجوزہ

تصدیق و برہان

عمل مقابلہ کی تین قسم ہین تصور - تصدیق - برہان -

پہلی قسم پر کچھہ کچھہ بحث ہو چکی ہے اسمین اشیاء کا مقابلہ بلحاظ انکی باہمی مشابہتون کے کیا جاتا ہے اور یہہ مشابہتین کسی جماعت کے افراد کے درمیان ربط پیدا کرتی ہین وہ عمل جسکے ذریعہ ہم ان مشترکہ مشابہتون کو کسی جماعت کی خصوصیت قرار دیتے ہین **عمل تصور** کہلاتا ہے اور وہ لفظ جس سے اس تصور کو ظاہر کیا جائے **طرف کلی متواطی** کہلاتا ہے - ہم آگے بیان کر آئے ہین کہ اس مسئلہ کے متعلق بہت سے سوالات پیدا ہوتے ہین مثلاً **تعمیم - تجرید - تحلیل و ترکیب** - نیز **مذہب اسمائی و تصوری** - ہم ان تمام سوالونکا جو **قوت مقابلہ** کے ادنے قسم سے متعلق ہین پہلے ہی فیصلہ کر آئے ہین - اب ہم اس قوت کے اعلے اقسام کی بحث کرینگے جنمین عمل تو وہی لیکن زیادہ پیچیدہ ہے یہہ اقسام **تصدیق و برہان** ہین -

(۱) تصدیق - آگے ہم کہہ آئے ہین کہ تصدیق تعقل کی شرائط مین سے ایک شرط ہے لیکن تعقل مین **تصدیق** مخفی ہوتی ہے اور تصدیق صریح وہ عمل ہے جسمین ہم ایک خیال کا دوسرے سے مقابلہ کر کر قضیہ معقولہ (موجبہ یا سالبہ) کے شکل مین یہہ امر ظاہر کرین کہ وہ خیال ایکدوسرے کے موافق ہین یا نہین - لفظ تصدیق ذہنی عمل کو ظاہر کرتا ہے لفظ قضیہ معقولہ اس عمل کے نتیجہ کے اظہار کو ظاہر کرتا ہے

تصدیق و برہان کے سبب سے انسان کی اور مخلوقات ادنی سے تمیز ہوتی ہے اور یہہ دونو ہمارے نفس ذہن

کے ناقص ہونے کی باعث ہمارے لئے ضروری ہین کیونکہ اگر ہم ہرایک قسم کے علم کو بالبداہت حاصل کرسکتے تو ان کی کچہہ ضرورت نہ پڑتی لیکن ہمارا علم ابہام ہین سے پیدا ہوتا ہے اور جون جون ہمارے تصورات صاف ہوتے جاتے ہین ہم تصور کے ایک حصہ کا کل تصور سے یا ایک تصور کا دوسرے تصور سے مقابلہ کرتے ہین اور اس طرح سے معلوم کرتے ہین کہ وہ تصور دوسرے تصور کے موافق ہے یا نہین اسی کو **تصدیق** کہتے ہین ہم ہر وقت جبکہ عمل تصدیق کرتے ہین تو ایک کل تصور کا اسکی جزو کے ساتھہ مقابلہ کرتے ہین اور معلوم کرتے ہین کہ پہلا پہلے کا جزو ہے انہین سے ایک کو **موضوع** اور دوسرے کو **محمول** کہتے ہین اور فعل جو انکو ملاتا ہے ربط کہلاتا ہے اور یہہ سب ملکر قضیہ معقولہ بناتے ہین کبھی **موضوع کل** اور محمول جزو ہوتا ہے اور کبھی اسکے برعکس لیکن دونو صورتون مین مقابلہ مابین کلیات وجزئیات کے ہے بعض اوقات یہہ معلوم کرنا کہ کون حصہ طرف کل ہے اور کون جزو مشکل ہوجاتا ہے ایسی صورتون مین متن (ربط عبارت) کو دیکھنا چاہئے ہرایک **تصدیق** مین چار چیزین شامل ہین۔

(۱) کم سے کم دو خیالات کے وجود کو تسلیم کرنا۔

(۲) انکا مقابلہ۔

(۳) وہ نتیجہ جس سے ہم معلوم کرتے ہین کہ ایک تصور دوسرے تصور پر شامل ہے یا غیر شامل۔

(۴) ہمارا اس نتیجہ کو تسلیم کرنا۔

اس جگہہ دو امور قابل لحاظ ہین

اول **محمول کی کمیت**

دوم تمیز مابین **تصدیق بالتخصیص** جسے **تصدیق بالوسعت** بھی کہہ سکتے ہین اور **تصدیق بالتعمیم** جسے **تصدیق بالعمق** بھی کہہ سکتے ہین

مسئلہ **کمیت محمول** کے حق مین یہہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ زبان کو خیال کا پورا پورا مقیاس ہونا چاہئے یعنے ضروری ہے کہ جو امور خیال مین شامل ہون وہ سب کو سب الفاظ کے ذریعہ ظاہر کئے جاوین - اس دعوی کو ہیملٹن نے ایجاد نہین کیا بلکہ یہہ منطق کا ایک اصول متعارفہ ہے اور کئی اشخاص نامی - میکر - لیم برٹ - **ھاف بایر** وغیرہ وغیرہ نے بھی اسے تسلیم کیا ہے اس مسئلہ کی ماننے سے آٹھہ قضایا (یعنے موجبہ اور سالبہ دونو) پیدا ہوتے ہین مثلاً -

اول جنمین موضوع و محمول دونو کلیہ ہون	موجبہ	(۱)
	سالبہ	(۲)
دوم جنمین موضوع کلیہ اور محمول جزئیہ ہو	موجبہ	(۳)
	سالبہ	(۴)
سوم - جنمین موضوع جزئیہ محمول کلیہ ہو	موجبہ	(۵)
	سالبہ	(۶)
چہارم - جنمین موضوع و محمول دونو جزئیہ ہون	موجبہ	(۷)
	سالبہ	(۸)

اس مسئلہ کی تسلیم کرنے سے قواعد عکس کو متغیر کرنے اور پھر انکے یاد رکھنے کی کچھہ ضرورت نہین رہتی۔

تصدیق بالتعمیم و تصدیق بالتخصیص - تصدیق بالتعمیم مین موضوع کل اور محمول اس کل کی خواص ہوتے ہین اور **تصدیق بالتخصیص** مین محمول کل اور موضوع اجزا یعنے اس کل کے افراد مشمولہ ہوتے ہین -

(ب) **برہان** مقابلہ کی سب سے افضل قوت ہے اسمین مقابلہ کا دوہرا عمل کرنا پڑتا ہے کیونکہ ہم دو تصورات کا تیسرے تصور کے ذریعہ مقابلہ کرتے ہین مثلاً آ مین ب شامل ہے اور ب مین ج شامل ہو اسلئے آ مین ج شامل ہے - **برہان** دو طرحکا ہوتا ہے

اول قیاسی جسمین استدلال کلیات سے جزئیات کے طرف کیا جاتا ہے۔
دوم استقرائی جسمین استدلال جزئیات سے کلیات کیطرف کیا جاتا ہے۔

اول برہان قیاسی۔

(۱) یہہ اس اصول متعارفہ پر مبنی ہے کہ کسی جزو کا جزو اسکے کل کا جزو ہوتا ہے لیکن کل اور جزو دو قسم کے ہوتے ہین کیونکہ ممکن ہے کہ ایک ہی قضیہ مین مختلف عوارض کے لحاظ سے محمول موضوع کا جزو ہو اور موضوع محمول کا مثلاً دودھ سفید ہے اس مثال مین سفید محمول ہے۔ ہم سفید کو ان خواص مین سے ایک خیال کر سکتے ہین جو موضوع یعنے دودھ مین موجود ہین یا ہم سفید کو ایک ایسی جماعت کا نام خیال کر سکتے ہین جسکے افراد مین سے دودھ بھی ایک ہے۔ پس کسی تصور کی وسعت سے ان موضوعات کی تعداد مراد لیجاتی ہے جو محمول مین شامل ہون اور کسی تصور کے عمق سے ان محمولات کی تعداد مراد ہوتی ہے جو کسی موضوع مین شامل ہون۔ وسعت اور عمق مین نسبت معکوس ہوتی ہے یہہ تمیز مابین وسعت تصور و عمق تصور برہان قیاسی و استقرائی* دونو کی تقسیم عظیمہ کی بنیاد
(۲) برہان قیاسی مین جب موضوع کل ہو اور محمول جزو تو کل کو لحاظ سے ہم کبھی تو کل طبعی اور کبھی کل ریاضیہ کہہ سکتے ہین۔ کل طبعی ایسے اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے جو

حاشیہ*۔ برہان قیاسی کا اصول یہہ ہے کہ اشیاء جو کسی ایک شی کے موافق ہین وہ خود بھی ایکدوسری کے موافق ہین اور برہان استقرائی کا یہہ اصول ہے کہ جب اسباب مقررہ سے ہمیشہ وہی نتائج پیدا ہونگے بشرطیکہ تمام عوارض اور سب جو سابق کی حالت مین رہین یا یون کہو کہ طریقہ استقراء وہ عمل ہے جسکے ذریعہ ہم امور واقعی سے قوانین و قواعد کو اور نتائج سے اسباب کو تحقیق کر سکین اور طریقہ قیاسی وہ عمل ہے جسمین ہم قوانین سے امور واقعی اور اسباب سے نتائج معلوم کر سکتے ہین مثلاً جب ہم یہہ کہین کہ تمام اجسام زمین کیطرف مائل ہوتے ہین کیونکہ تمام صورتون مین جنکو ہم نے تجربہ سے دیکھا اسکی تصدیق ہوئی تو یہہ عمل استقراء ہوگا لیکن جب ہم یہہ کہین کہ یہ پتھر جو ہمارے ہاتھ مین ہے زمین پر گریگا تو یہہ عمل قیاسی ہوگا۔

حقیقتاً علیحدہ نہین ہوسکتی کل ریاضیہ مین ایسے اجزا ہوتے ہین جنکی تقسیم ہوسکتی
ہے لیکن جب موضوع جزو اور محمول کل ہو تو اس صورت مین کل بلحاظ وسعت تصور کے
کل منطقی کہلاتا ہے مثلاً جبکہ اجناس مین انواع اور انواع مین افراد بطور اجزا کے ہوتی ہین

دویم برہان استقرائی۔

(۱) یہہ اس اصول متعارف پر مبنی ہے کہ جو کچھہ ہر ایک جزو پر صادق آتا ہے یا نہین آتا
وہ کل پر بھی صادق آتا ہے یا نہین آتا۔ یہین بھی کل طبعی اور منطقی ہوتا ہے۔

(۲) دونو قسم کے برہان مین نتیجہ مقدمات سے نکلتا ہے یہہ ضرور نہین کہ وہ مقدمات صحیح
ہون بلکہ صحیح فرض کر لئے جاتی ہین اور جو کچھہ انسے نتیجہ نکلتا ہے وہ ازروے منطق یا ازروے
صورت صحیح ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ حقیقت مین غلط ہو
بعض منطقیون نے استقراء کو صحیح طور سے بیان نہین کیا چنانچہ انکا قول ہے کہ استقراء مین چند اشیا سے کل کیجانب نتیجہ نکالا
جاتا ہے مثلاً وہ استقراء کی مثال یون دیتے ہین جو چیز کسی جماعت کی بعض اشیاء مین پائی جاتی ہے
وہ کل جماعت مین پائی جاتی ہے یہہ چیز جماعت کی بعض اشیاء مین موجود ہے اسلئے
یہہ کل جماعت مین موجود ہے۔ ازروے منطق یہہ فقط برہان قیاسی ہے اور اسمین
لفظ بعض کو کل مین تبدیل کرکے استقراء کی صورت مین ظاہر کرنا بڑے بھاری غلطی
ہے برہان استقراء کے ہر ایک مقدمہ مین قانون استقلال قدرت فرض کیا جاتا ہے
اور مختلف امثلہ جنپر نتیجہ مبنی ہوتا ہے لاانتہا یعنی پڑتی ہین حتی کہ مشاہدہ کنندہ کو جبکہ وہ
مشاہدہ کرنے لگے نئی مثالین نہ ملین بلکہ بار بار وہی مشاہدہ مین آئین جنسے نتیجہ
نکالا گیا ہے۔

(۳) عمل برہان کے اظہار لفظی کو قیاس کہا جاتا ہے اسمین کم سے کم تین قضایا جنکو
مقدمات کبری و صغری و نتیجہ کہتے ہین شامل ہوتی ہین۔ مقدمات مین دو اطراف
کبری و صغری کا تواتراً طرف اوسط سے مقابلہ کیا جاتا ہے اور نتیجہ مین طرف

صغری اور کبری کے درمیان سلب یا ایجاب کا حکم لگایا جاتا ہی مقدمہ کبری مین طرف کبری کا طرف اوسط سے مقابلہ ہوتا ہے اور مقدمہ صغری مین طرف صغری کا - مختلف اقسام برہان کی امثلہ مفصلہ ذیل جدول مین مندرج ہین

برہان	قیاسی	بالعمق	کل طبعی	سقراط منصف ہی انصاف نیکی ہی اسلئی سقراط نیک ہے
			کل ریاضیہ	ہندوستان مین پنجاب ہی پنجاب مین لاہور ہے اسلئی لاہور ہندوستان مین ہے
		بالوسعت		گھوڑا چارپایہ ہی - رخش ایک گھوڑا ہی - پس رخش چارپایہ ہی
	استقرائی	بالعمق	کل طبعی	سونا زرد نرم ہونیوالی باریک ہونیوالی دھات ہے یہہ خواص اس جسم مین پائی جاتی ہین اسلئی یہہ جسم سونا ہے
			کل ریاضیہ	پنجاب مین دہلی وغیرہ ہین - یہہ حصے اس ملک کے ہین جسمین ہم رہتے ہین - اسلئی ہم پنجاب مین رہتے ہین -
		بالوسعت		بیل کتا شیر وغیرہ حیوان ہین انہین کی جماعت کا نام جماعت چارپایہ ہی اسلئی چارپائے حیوان ہین -

(۴) برہان قیاسی تحلیلی ہوتی ہے اور استقرائی ترکیبی - لیکن کسی تصور کی تحلیل بلحاظ اسکی وسعت کی گویا اسکی ترکیب ہے بلحاظ اسکی عمق کی - جبکہ کسی جنس کو انواع مین اور انواع کو افراد مین منقسم کیا جاوے تو یہہ تحلیل وسعت ہوگی اور ترکیب عمق - استقراء مین بھی کل عمقی کی ترکیب کل وسعی کی ترکیب کے مخالف ہے

(۵) براعظم یوروپ مین حال کی فلسفیون نے تحلیل و ترکیب کے مفہوم کو ٹھیک نہین سمجھا اور اُس تعلق اور نسبت کی معلوم کرنے سے جو مابین تحلیل و ترکیب ہی غفلت کی ہی اسلئے گو کہ بعض نے ظاہراً طریقہ تحلیل کو اختیار کیا اور بعض نے طریقہ ترکیب کو در اصل پہلے فرقہ کی تحلیل دوسرے فرقہ کی ترکیب کے مساوی ہے اور اسکا باعث فقط یہہ

سے ایک فرقہ کی تحلیل بلحاظ وسعت ہے اور دوسرے فرقہ کی ترکیب بلحاظ عمق ہے
اسیطرح یونانی منطقیون کی ترکیب حال کے منطقیون کی تحلیل کے مساوی ہے
کیونکہ قدیم فلسفہ مین تحلیل اکثر وسعت کے لحاظ سے کیجاتی تھی اور حال کے فلسفہ مین
عموماً عمق کے لحاظ سے کیجاتی ہے۔

لکچر اٹھتیسوان

قوت جبلّی

(۱) یہہ قوت قوائے علمیہ مین سے سب سے آخری ہے اور ان علمیات اولیات کا ماخذ ہے جو قوانین تفکر کی بنا ہین اور خود بخود ہمارے عقل مین داخل ہوتے ہین جسطرح قوائے گذشتہ مین تحصیل علم کیطرف ذہنی تیزی کا میلان ہوتا ہے اسمین ویسا نہین ہوتا یہہ فقط ہمارے علم تجربی کی شرط ہے۔

(۲) یونانی مین اس طاقت کو ناؤس کہتے ہین انگریزی مین بعض اسکو کامن سنس یعنی حس مشترک کہتے ہین اور بعض بہت سے نامون مثلاً علم وہبی۔ یقین وغیرہ سے اسے موسوم کرتے ہین اور جو علمیات اسمین شامل ہین انکے بھی بہت سے نام ہین۔ مثلاً اصول اولیہ۔ قوانین تفکر اصول حس مشترک وغیرہ۔ نیز اسبات کا لحاظ رکھنا چاہئے کہ اگرچہ یہہ اصول جبلّی ہین توبھی اُنکے انکشاف کے لئے تجربہ ضروری ہے

(۳) خیالات وہبی اور خیالات کسبی کے درمیان مدت سے فرق چلا آتا ہے۔ ڈی کارٹ کی یہہ رائے تھی کہ ہمارے علم کا ماخذ ذہن مین ہے۔ ہمارے علمیات مکسوبہ ادراک۔ حافظہ۔ توجہ۔ وغیرہ کے ذریعہ تجربہ سے حاصل ہوتے ہین لیکن خیالات اولیہ خود بخود ہمارے ذہن مین پیدا ہوتی ہین اور تمام دیگر اصولون کی بنا ہین توبھی بعض فلسفی جنمین سے مل۔ ہیوم۔ بین وغیرہ ہین علم جبلّی سے انکار کرتے ہین۔ انکے فلسفہ کو فلسفہ تجربی کہا جاتا ہے جو شخص اصول اولیہ کی قوت کو تسلیم کرتے ہین انکا فلسفہ فلسفہ وہبی کہلاتا ہے اسلئے قوت جبلّی کے متعلق فلسفہ کے دو بڑے فرقون مین بحث چلی آتی ہے تجربی فلسفی کہتے ہین کہ علمیات اولیہ کا ماننا گویا اسبات کا تسلیم کرنا ہے کہ آدمی کا دایرہ

علم محدود ہے اور آدمی ایک حد پر پونہچکر آگے ترقی نہین کرسکتا لیکن یہہ بات تجربہ روز کے برخلاف ہے کیونکہ آدمی کی ترقی محدود نہین بلکہ جو امور ایکصدی مین معلوم نہ تہی انکو دوسری صدی کے لوگون نے تحقیق کیا اور جو دوسری صدی مین معلوم نہ تہی اُنکو تیسری صدی مین تحقیق کیا گیا علی ہذالقیاس ہمیشہ ترقی ہوتی چلی آئی ہے اور ہوتی رہیگی اور وہ اصول جنکو بباعث ناواقفیت اصول جبلی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے تجربہ کی پیدایش ثابت کیجائینگے۔

وہبی فلسفیون کا یہہ جواب ہے کہ چونکہ علمیات اولیہ ضروری اور ہماری سرشت مین ہین ہم ان کی توجیہہ بیان نہین کرسکتے علاوہ ازین بار ثبوت اُن اشخاص پر نہین جو انہین تسلیم کرتے ہین جیسا کہ وہ خود ظاہر ہون بلکہ اُن کے ذمہ ہے جو کہتے ہین کہ ممکن ہے کہ وہ حقیقت مین اپنی ظاہری صورت سے مختلف ہون"۔

لیکن اول ہی اول یہہ بات لائبنٹز نے ظاہر کی کہ خیالات وہبی مین عمومیت اور ضرورت کا تصور شامل ہو اور انہین دو خواص کے سبب سے وہبی اور کسبی مین تمیز کیجاتی ہے اور اُسنے لاک کی برخلاف یہہ ثابت کیا کہ حواس سے ضروری علمیات حاصل نہین ہوتین بلکہ اتفاقی۔ اور ضروری علمیات کا علم ہمین قدرتًا حاصل ہوتا ہے (ضروری علمیات سے وہی مراد ہین جنکو از قسم اولیات کہتے ہین)

ریڈ نے بھی اسی رائے کو مفصلۂ ذیل تین دلایل کے رو سے تسلیم کیا۔

اول۔ چونکہ تصدیق علیت مین واقعہ ضروری ظاہر ہوتا ہے نہ واقعہ اتفاقی۔

دوم۔ عام قاعدے جو تجربہ پر مبنی ہوتے ہین فقط اغلب ہوتے ہین یقینی نہین ہوتے۔

سوم۔ تجربہ سے ہم ایسا اصول نہین سیکھہ سکتے جو ہر وقت اور ہر جگہہ صادق آسکے۔

ہیوم نے بھی یہی نتیجہ استنباط کیا کیونکہ تجربہ گذشتہ صرف اُن اشیاء اور اُس زمانہ سے واقف کرسکتا ہے جو اسکے زیر نظر گذری ہون اور زمانہ آیندہ اور اشیاء نامعلومہ پر حاوی نہین ہوسکتا

تمام فلسفیون نہین سے فقط کینٹ نے اس قوت کے خواص اور مشمولات کا نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہے۔

(۴) اس امر مین کہ کونسی علمیات سا ذجہ (یعنے اولیہ) ہین اور کونسی مرکبہ فلسفیون کی آراء مین اختلاف ہے اور ریڈ اور سٹوارٹ اتنا ہی بیان نہین کرتے کہ اس قوت مین کون کونسے واقعات شامل ہین بلکہ جن واقعات کی توجیہہ خفیف غور کے بعد تجربہ سے بیان نہ ہو سکے اُن سب کو وہ علمیات اولیہ کی فہرست مین داخل کرتے ہین کینٹ کی فہرست بھی باقاعدہ اور مکمل نہین۔ ان علمیات اولیہ مین سے بڑے بڑے یہہ ہین۔ علم وجود۔ علم عینیت۔ وسعت۔ زمان نیکی۔ بدی۔ ریاضی کے علوم متعارفہ۔ اور منطق کے اصول متعارفہ۔

(۵) ہیملٹن کی رائے یہہ ہے کہ ان علوم بدیہی مین جنکو اصول ضروری اور علوم وہبی اور بدیہیات از قسم اولیات وغیرہ بھی کہتے ہین ضرورت کا خاصہ یا تو ذہن کی کسی طاقت سے پیدا ہوتا ہے یا مجبوری سے۔

(ا) جب ذہن وجود عینیت اور زمان و مکان کا تصور کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہہ عمل ذہن کی کسی طاقت کا نتیجہ ہے۔

(ب) ان کے علاوہ ایک اور قسم کے اولیات بھی ہین جو ذہن کی مجبوری سے پیدا ہوتے ہین جیسے یہہ اصول کہ ایک چیز وقت واحد مین موجود اور غیر موجود دونو نہین ہو سکتی اور یہہ اصول کہ ایک چیز یا موجود ہوگی یا غیر موجود۔ انہین اصول پر ہیملٹن کا مشہور مسئلہ جسکو قانون مشروط کہتے ہین مبنی ہے اور وہ یہہ ہے کہ ہر ایک چیز جو قابل تصور ہے دو متناقض حدود کے درمیان ہوتی ہے جنمین سے دونو صحیح نہین ہو سکتین۔ لیکن ایک ضرور صحیح ہوگی مثلاً زمان کے تصور مین زمان یا تو محدود ہے یا غیر محدود۔ لیکن ہم ان مین سے دونونکے امکان کا تصور نہین کر سکتے پھر بھی انمین سے ایک ضرور صحیح ہو جانا چاہئے اسطرحسے وسعت کی بابت بھی کہہ سکتے ہین وسعت محدود ہے یا غیر محدود اسی قسم کی دلیل سے ہیملٹن خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے اور علیت کے مسئلہ کو بھی اسی اصول پر قائم کرتا ہے

لکچر انتالیسوان

قانون مشروط - اسکا استعمال - اصول علیت

(۱) قانون مشروط سے نہ صرف مسئلہ وجود مطلق کی توضیح ہو سکتی ہے بلکہ علت معلول اور جوہر و عرض کے دو بڑے اصولون کی توجیہہ بھی ہو سکتی ہے فلسفہ کے تمام مسائل مین علیت کا مسئلہ سب سے زیادہ مشہور ہے -

(ا) علیت کا عام بیان - جبکہ کوئی شئے وجود مین آتی ہے تو ہم مجبوراً یہہ یقین کرتے ہین کہ اسکا کوئی سبب ہے یعنے ہم کسی چیز کا مطلقاً وجود مین آنا یا معدوم ہوجانا یا نیست کا ہست ہونا یا ہست سے نیست ہونا تصور نہین کر سکتے پس جب یہہ کہا جاتا ہے کہ خدا نیستی سے ہستی مین لاتا ہے تو ہم فرض کر لیتے ہین کہ وہ وجود کو اپنی ذات سے نکالتا ہے

(ب) ہم تصور نہین کر سکتے کہ وجود کا تکملہ بڑہایا یا گھٹایا جا سکتا ہے مثلاً بارود مین ہم خیال نہین کر سکتے کہ تین جزاء گندہک کوئلہ شورہ کے علاوہ اور کچھہ اور بھی ہے اور نہ یہہ کہ جب اسے آگ لگائی جاوے تو یہہ معدوم ہوجاتا ہے اور نہ یہہ ضرور ہے کہ ہم خاص معلول کی خاص علل دریافت کرین فقط اس اصول کلیہ سے واقف ہونا کافی ہے کہ ہر ایک واقعہ کا سبب یا اسباب لابد ہے

(ج) تمام فلسفی بیان مذکورہ بالا کے مقر ہین الا براؤن جسکی رائے مین علت فقط ایک پیشرو ہے اور معلول پیرو - براؤن کی رائے مین یہہ ایک بڑا نقص ہے کیونکہ اس سے ضرورت کا خیال بالکل اڑا دیا گیا ہے - ولسن صاحب نے جو کلاسگو کے یونیورسٹی مین

حاشیہ - بعضون نے اس خیال سے یہہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہیملٹن کو مسئلہ علیت مین مذہب وحدت وجود یعنے پین تہی ازم کیطرف میلان پایا جاتا ہے -

براؤن کی جگھہ پر فلسفہ اخلاق کا پروفیسر مقرر ہوا تھا براؤن کی اِس رائے پر جرح کی ہے اور اُسکی رائے یہہ ہے کہ طاقت اور قابلیت تغیر بھی تصور علت کی ضروری اجزا ہین
(۲) مسئلہ علیت کے باب مین آجتک آٹھ آرائے قائم ہو چکی ہین - ہیملٹن انکی جماعت بندی اسطرح کرتا ہے - ان ارائے کی دو شاخین ہین -
پہلی شاخ (ا) مین وہ آرائے شامل ہین جنکی بموجب اصول علیت تجربی ہے
دوسری شاخ (ب) مین وہ آرائے ہین جنکے بموجب یہہ اصول جبلّی یعنے ذہن کی شرط ہے -
ان دونو آرائے مین مختلف حکماء نے مختلف انواع رکھی ہین - شاخ (ا) مین دو جماعتیز ہین -
اول وہ جماعت جو اس اصول کو علم اصلی یعنے ادراک استحضار وغیرہ پر مبنی کرتی ہے
دوم جو اسے علم نقلی پر قائم کرتی ہے - انہین سے ہر ایک کی ہر دو قسم ہین -
اول قسم مین اس اصول کا ماخذ خارجی ہوتا ہے -
دویم مین باطنی -
علم اصلی کیصورت مین ماخذ کو اسوقت خارجی کہا جاتا ہے جبکہ ہمین عالم خارجی اور باطنی مین طاقت عامل کا بلاواسطہ ادراک ہو اور باطنی اسوقت جبکہ ہم اس اصول کو اپنے ارادون کی طاقت مین وجدان کے ذریعہ سے دیکھہ لین -
علم نقلی کیصورت مین ماخذ کو خارجی اسوقت کہا جاتا ہے جبکہ یہہ اصول استقراء یا تعمیم کا نتیجہ ہو باطنی اسوقت جبکہ یہہ ایتلاف خیالات یا عادت کا نتیجہ ہو
اسیطرحسے دوسری شاخ (ب) جسکی روسے اصول علیت تجربہ کا نتیجہ نہین بلکہ تجربہ کی شرط ہے مختلف طرحسے تقسیم کی گئی ہے اس شاخ کی دو جماعتین ہین -
اول یہہ کہ اصول علیت ذہن کا قانون اول ہے -

دوئم یہہ کہ ذہن کا قانون ثانی ہے۔

اول جماعت مین دو رائین ہین۔

اول رائے یہہ ہے کہ اصول علیت ضروری ہی کیونکہ ہر ایک شئے جو وجود مین آتی ہے اُسکا سبب لابد ہے۔

دوم رائے کے بموجب اصول علیت کا یقین استقلال قدرت کی امید کی ہمراہ پیدا ہوتا ہی

دوئم جماعت بہی دو اقسام مین تقسیم کی گئی ہے ایک قسم اصول علیت کو قانون متناقص مین تحویل کرتی ہے دوسری اُسکو قانون مشروط مین۔

آراے مذکورہ بالا کا شجرہ

اصول علیت

ا تجربی				ب جبلی			
مبنی بر علم اصلی		مبنی بر علم نقلی		مبنی بر علم اصلی		مبنی بر علم نقلی	
خارجی	باطنی	خارجی	باطنی	قانون ضروری	قانون اتفاقی	قانون متناقص	قانون مشروط
جیسے علوم خارجی و باطنی مین علیت کا بلاواسطہ ادراک ہے .... (۱)	جیسے ارادہ کا اثر دونون عالم خارج و عالم درون پر جیسا مین ڈو بیران کی؟ (۲)	استقرا و تعمیم وغیرہ .... (۳)	تداعی؟ و تکرار عادت وغیرہ .... (۴)	ذہن کا ایک خاص اصول .... (۱)	استقلال قدرت کی خاص امید .... (۲)	معروف ہے .... (۳)	معروف ہے .... (۴)

(۱) آرائے تجربی

اول ان ارائے مین سے بعض فلسفیون نے اول و دوم دونو کو مانا ہے اور بعض نے دوم کو مانا اور اول سے انکار کیا ہے۔ لیکن دونو فرقے غلطی پر ہین کیونکہ۔

(۱) عالم خارجی مین جو ربط علت ومعلول کے درمیان ہوتی ہے اُسکا ہمین ادراک نہین ہوتا پہلے پہل اس رائے کو امام غزالی نے جو بارہوین صدی کا اسلامی فلسفی گذرا ہے قایم کیا اسکی رائے مین فقط خدا کل عالم مین معلولات کا سبب حقیقی ہے اور دیگر اسباب فقط معلول کی شرائط ہین اس رائے کو سکول مین نے اختیار کیا اور بعدہ مال برانش اور ہیوم نے تسلیم کیا۔

(۲) چونکہ ایسا ادراک فقط تجربہ پر مبنی ہے ہم اسی سے ضرورت اور کلیت کی توجیہہ نہین کرسکتے دوم۔ لاک۔ مین ڈی باک ران وغیرہ کی یہہ رائے ہے کہ علت کا تصور ارادہ سے حاصل ہوتا ہے اور اسی تصور سے ہم کل عالم کے تغیر وتبدلات کی توجیہہ کرتے ہین لیکن ارادہ اور فعل ظاہری کے درمیان جو متعدد کارروائیان ہوتی ہین انکا ہمین تعقل نہین ہوتا اور نہ ہمین ضرورت اور عمومیت کا تصور ہوتا ہے۔

سوم ہم ظہورات کے متعدد مستقل سلسلون کا مشاہدہ کرکر علیت کا تصور حاصل کرتے ہین چونکہ اس رائے کی بموجب تجربہ محدود اس یقین کلی کی دلیل پیش کیجاتی ہے کہ "ہر نتیجہ کی علت ہونی چاہئے" اسلئے یہہ رائے غلط ہے۔

چہارم جس رائے کی بموجب ائتلاف اور عادت۔ اصول علیت کے بنا ہین اُس سے علت کی ضروری ہونے کی پوری پوری توجیہہ نہین ہوسکتی کیونکہ اگرچہ عادت مدت تک قائم ہوکر رابطہ علت کے یقین کو مضبوط کرتی ہے تو بھی یقین عادت سے ضروری نہین بن سکتا۔ ہیوم نے اپنی ایک کتاب مین اس رائے کی طرف میلان ظاہر کیا ہے کیونکہ وہ یہہ کہتا ہے کہ علت کا تصور ایسی تجربہ کی پیداوار ہے جو تکرار اور عادت سے پیدا ہوتا ہے۔

اور ہیوم کے اس تجربی فلسفہ کے باعث ہی ریڈ اور کینٹ نے اسکے برخلاف اپنا فلسفہ لکھنا شروع کیا۔

(ب) آرائے جبلی۔

اول۔ ڈی کارٹ۔ لائب نٹز۔ سٹوارٹ۔ کینٹ۔ فلنٹ۔ گسین اس رائے کو مانتے ہین کہ ہر ایک شئے جو وجود مین آتی ہے اُسکی علت کیطرف مایل ہونا ذہن کے اصول اولیہ مین سے ہے یہہ رائے بموجب **قانون کفایت** غیر ضروری ہے کیونکہ جب ہم کسی ظہور کی کافی توجیہہ اور ڈھنگ سے کر سکتے ہین تو اسکے لئے نیا اصول پیدا کرنا درست نہین۔

دوم۔ اس رائے کا معاون ڈاکٹر براؤن ہے اور یہہ **استقلال قدرت** کے یقین پر مبنی ہے اور چونکہ یہہ یقین وہبی ہے اسلئے اس رائے اور پہلی رائے مین کچھہ فرق نہین۔

سوم۔ لائب نٹز کے مقلدین **ولف۔ بام گارٹن** وغیرہ علیت کو **قانون تناقض** پر مبنی کرتے ہین لیکن جو دلایل وہ پیش کرتے ہین اُنہین مین سوال طلب خفیتہً فرض کر لیا گیا ہے۔ انکی دلیل یہہ ہے کہ جو چیز بے سبب پیدا ہوتی ہے وہ نیستی سے پیدا ہوتی ہے یعنی نیستی اسکی علت ہوتی ہے لیکن نیستی علت نہین ہو سکتی اسلئے ہر ایک شئے کی حقیقی علت ہونی چاہئے اسجگہ علت کا تصور جسے ثابت کرنا چاہئے خفیتہً شروع مین ہی فرض کر لیا گیا ہے کیونکہ پہلے پہل تمام علل کو اُڑا دینا نیز نیستی کو بحیثیت علل ناممکن سمجھنا پھر اسی کو علت فرض کرنا اور اس فرضیت کی بیہودگی سے یہہ نتیجہ اخذ کرنا کہ تمام علل کا اُڑا دینا ہی بیہودہ ہے خلاف عقل و منطق ہے اس رائے کو اب سب نے چھوڑ دیا ہے

چہارم اس رائے کی بموجب اصول علیت **قانون مشروط** کا نتیجہ ہے۔ جبکہ ڈی کارٹ نے یہہ کہا کہ "مین فکر کرتا ہون اسلئے مین ہون" تو اُسمین وجود زمانی کا خیال شامل تھا اسلئے وجود محدود الزمان خیال کی تین شرایط ظاہر کرتا ہے جس سے ہم اصول علیت اخذ کرتے ہین مثلاً جب مین خیال کرتا ہون کہ ایک شئے موجود ہے تو مین خیال مین اُسے معدوم تصور

نہین کرسکتا اور اُسکے وجود کے تصور کے ساتھہ زمانہ کا خیال بھی پیدا ہوجاتا ہی لیکن جب
مین وجود کا تصور کرتا ہون تو مین نہ تو اسکے آغاز مطلق اور نہ اسکے انجام مطلق کا تصور
کرسکتا ہون - یہی قانون مشروط ہے اور اسی سے اصول علت پیدا ہوتا ہے یعنی
یہہ کہ جب ہم کسی معلول کو دیکھتے ہین تو ہمین خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہہ چند اسباب کا نتیجہ
ہے یعنی اُسکا وجود حال اسکے علل سابقہ مین شامل ہوگا اگرچہ ہمین اُسکی خاص خاص
علل کا علم نہین ہوسکتا -

لکچر چالیسوان

قانون مشروط و مسئلہ علیت

(۱) قانون مشروط ذہن کا وہ قانون ہے جسکے رو سے ہم فقط دو ناقابل تصور حدود کے درمیان شرائط وقت و وسعت کے ساتھہ اشیاء کا علم رکھہ سکتے ہین مثلاً ہمین کسی شئے کے وجود کا خارج از زمان یا مکان تصور نہین ہوسکتا ہے۔ وجود۔ زمان۔ وسعت۔ ہر فعل ذہن کی اجزاء ہین یعنے ذہن کی فکر کے لئے یہہ تینون لازم و ملزوم ہین اور تصور ذہن محدود ہے کیونکہ نہ ہم زمانہ کے آغاز مطلق اور نہ اُسکے سلسلۂ غیر متناہی کا تصور کر سکتے ہین تو بہی ایک اُنمین سے صحیح ہے اس سے ثابت ہوا کہ جس چیز کا امکان ہم سمجہہ نہین سکتے ممکن ہے کہ وہ حقیقتاً ناممکن نہو اور یہہ کہ تفکر کی ضروریات ہمیشہ قوائے علمیہ ہی نہین ہوتین بلکہ اکثر ذہن کی ناقابلیتین ہوتی ہین۔

(۲) علیت کا تصور اسی قانون کی استعمال سے پیدا ہوتا ہے ہم مخلوق کا تصور کر سکتے ہین لیکن ہم اُسکے آغاز مطلق کا تصور نہین کر سکتے اگر ہم یہہ تصور کرین کہ مخلوقات خالق سے نکلی ہے تو ہم یہہ یقین نہین کر سکتے کہ اب وجود کی مقدار بہ نسبت اس حالت کی کہ یہ خالق ہی تہی کچہہ زیادہ ہے نہ ہمین اس مخلوقات کے سراسر معدوم ہونے کا تصور ہوسکتا ہے اسلئے تمام اشیاء جو اب حقیقۃً دنیا مین موجود ہین۔ ان کی بابت ہمین یہہ تصور پیدا ہوتا ہے کہ وہ اس حالت سے پہلے ہی موجودات مین ضرور ہونگی اور دنیا کے معدوم ہونے سے اگر کچہہ مراد ہو تو یہی ہوسکتی ہے کہ امداد الہی اس سے کہنچ لیجاوگی چونکہ ہم وجود زمانہ گذشتہ کو خیال مین معدوم تصور نہین کر سکتے اسلئے ہم ہر شی کی علت کیطرف مائل ہوتے ہین۔ جب ہم کسی شئے کو آغاز ہوتے ہوئے دیکہہ لیتے ہین تو ہمین یہہ تصور نہین

ہوتا کہ زمانہ گذشتہ مین اسکا کوئی وجود نہ تہا کیونکہ اگر ایسا تصور ہوسکے تو گویا ہم ایک شئ کو ایکدفعہ موجود خیال کرکر پہر اسکو خارج از وجود خیال کرسکتے ہین اور یہہ ناممکن ہے اسلیے ایسا تصور کرنا ضروری ہے کہ زمانہ سابقہ بین ہمیشہ شئ کسی اور صورت بین موجود ہوگی۔

(۳) یہہ کہنا کہ علت کا خیال ہمین اسوقت پیدا ہوتا ہے کہ جب ہم ظہورات کو ایک مستقل سلسلہ مین دیکھتے ہین غلط معلوم ہوتا ہے مشاہدہ سے ہم خاص نتائج کے خاص اسباب بتا سکتے ہین لیکن ان خاص اسباب سے **قانون علیت** کا کچھہ تعلق نہین اس قانون مین فقط یہہ اصول شامل ہے کہ "ہر معلول کی علت ضروری ہے"۔

(۴) **علیت کا مسئلہ** (۱) اعادہ ہے کیونکہ ہمین کوئی نیا اصول وضع نہین کیا گیا۔

(۲) اس سے ہم شک سے بچ سکتے ہین کیونکہ بجائے اسکے کہ ایک اصول اسباب مین وضع کیا جائے کہ وجود کا آغاز مطلق اور سلسلہ غیر متناہی دونو ناممکن ہین اس مین ہم ان دو متناقض اشیاء کو تصور کرنے کی قابلیت کو اپنی قوائے کے محدود یا ضعیف ہونیکا نتیجہ ظاہر کرسکتے اسلیے ہم اس شک سے بچ جاتے ہین کہ ہم فقط دہوکے مین ہین اور حقیقت اشیاء ہمین معلوم نہین ہوسکتے۔

(۳) اسکے ذریعہ ہم مذہب دہریہ سے بہی بچ سکتے ہین کیونکہ اگر وجود فقط بینشہ اور بیرو ظہورات کا سلسلہ ہو تو ہمین سبب اول کا خیال زایل ہو جاتا ہے مسئلہ علیت مین یہہ مشکلات پیش نہین آسکتین کیونکہ ہمین یہہ فرض نہین کیا گیا کہ جو کچھہ تفکر مین ضروری ہے وہ عالم وجود مین بہی ضروری ہوگا ہمین فقط یہہ انکا اظہار ہے کہ تصدیق علت دو متناقض اشیاء کی ناقابلیت تصور پر مبنی ہے جنمین سے کوئی ایک ضرور درست ہوگی ممکن ہے کہ ہمارے ارادہ کا آزاد ہونا ہماری سمجھہ مین نہ آسکے تو بہی ہم مسئلہ علیت سے یہی کہنے کو ہین یہہ کہہ سکتے ہین کہ ممکن ہے کہ اس شئ کا امکان ضروری ہو جس شئ کا ذہن بالکل تصور نہین کرسکتا اور چونکہ ہماری فطرت مین یہہ خیال ہے کہ ہمارے چند فرائض ہین جنکی ادا کرنیکے ہم جوابدہ ہونگے اور اس جوابدہی مین آزادی بہی شامل ہے اسلیے آغاز مطلق اور آزادی کا سمجھہ مین نہ آنا حقیقت آزادی کا مانع نہین ہوسکتا

لکچر اکتالیسوان

کیفیات ذہنی کی دوسری جماعت یعنے تاثرات اور انکا علاقہ تمنیات اور علمیات سے

اس مضمون پر بحث کرنے کیوقت سوالات مندرجہ ذیل پر غور کرنا پڑتا ہے۔

اول۔ کیا خوشی اور رنج کی کیفیت کیفیات باطنی کی ایک علیحدہ قسم ہے۔؟

دوم کیفیات باطنی مین بمقابلہ علمیات اور تمنیات کے تاثرات کی جگہہ کونسی ہونی چاہیے اور آیا پہلے تاثرات پر بحث کرنی چاہئیے یا تمنیات پر۔؟

سوم۔ تاثرات کی تقسیم کسطرح ہونی چاہئیے؟

(۱) لفظ تاثرات کا مفہوم کسی ایسے لفظ کے معنو مقرر کرنا جو اشیاء خارجی کو تعبیر کرے آسان ہے مثلاً گھوڑا گھر جیل وغیرہ لیکن کیفیات ذہنی مین جنکا ہم مشاہدہ نہین کرسکتے ایسا کرنا مشکل ہے اسی لئے غلطیان پیدا ہوتی ہین کیونکہ کوئی شخص کچھہ معنے کرتا ہے کوئی کچھہ یہی غلطی بالخصوص لفظ فی لنگ کے استعمال مین ہوئی ہے جسکا ترجمہ ہم نے تاثر کیا ہے پہلے پہل اس لفظ کا استعمال حس لامسہ کے احساسات پر ہوا لیکن آخر کار اس سے وہ کیفیات ذہنی مراد لی گئین جو خوشی اور رنج کا نتیجہ ہین۔

(۲) کیفیت تاثر کی تاریخ۔ قدیم فلسفی اور خاصکر مشائین یعنے شاگردان ارسطو تاثرات کو کیفیات ذہنی مین علیحدہ جگہہ نہ دیتے تھے اور قواے ذہنی کی تقسیم فقط علمیات اور تمنیات مین کرلی تھی اور زمانہ حال مین کینٹ سے پہلے قواے علمی کی تقسیم فقط قواے عقلی اور فطرتی مین کیجاتی تھی لیکن یہہ تقسیم ناکافی اور غلط ہے کینٹ نے اول ہی اول یہہ سہ گانہ تقسیم اختراع کی بہت سے جرمن فلسفیون نے

اس تقسیم کو پسند کیا لیکن بعض نامی شخاص نے اس تقسیم پر اعتراض کئے ذہن مین سرسری
توجہ کرنے سے کیفیات ذہنی کی اس جماعت کی وجود مین کچھہ شک نہین رہتا مثلاً فرض کرو
کہ تم لی اینڈ اس اور اُسکے تین سو سپارٹن سپاہیونکا قصہ پڑھ رہے ہو جو تہرموپلی
کے درہ پر حب وطنی کی جوش مین لڑکر یکے بعد دیگرے مارے گئے اس کہانی کے پڑہنے
سے جو کیفیات ذہنی پیدا ہوتی ہین کیا اُن سب کو ہم فقط علمیات اور تمنیات ہی مین
تحویل کر سکتے ہین ؟ بیشک ہماری قوای علمیہ ہی عمل مین آتی ہین کیونکہ علم ہر دیگر حالت
ذہنی کی شرط ہے لیکن کیا ہم اس خوشی کو جس سے ہم اس نظارہ فضیلت انسانی اور اس
محدود کامیابی کو دیکھکر متاثر ہوتے ہین اور اُس غم واندوہ کو جو اس جماعت
گرامی کے تباہ ہونے سے لاحق ہوتا ہے کیفیات علمیہ یا تمنائیہ مین تحویل کر سکتے
ہین کیا یہہ خوشی اور رنج کے تاثرات نہین ہین جب ہم ایسے تاثرات کی حقیقت سے انکار
نہین کر سکتے تو ہم مجبوراً انکو ایسے سلسلۂ ظہورات مین شامل کرتے ہین جو دیگر ہر دو جماعت
سے متمیز ہے یہی باعث خودبخود ایک تیسری جماعت کی بنا ہے - یہہ مانا کہ کیفیات باطنی ہماری توجہ کو
اسقدر نہین کھینچتین جسقدر افعال خارجی کیونکہ افعال خارجی مین نتیجۂ خارجی فعل کو پیدا کرتی ہے اور کیفیات
باطنی مین حالت ذہنی کے سوا اور کچھہ نہین ہوتا لیکن ایک قسم کی کیفیات کا غلبہ دوسری قسم
کی عدم موجودگی کا ثبوت نہین ہو سکتا کینٹ کی تقسیم کے معترضین مین سے کرہاگ کا
اعتراض نہایت مشہور ہے وہ کہتا ہے کہ علمیات اور تاثرات اور تمنیات مین تمیز
کرنا بالکل لغو ہے اور اسکی دلیل یہہ ہے کہ عملہائے ذہنی کی سمت یا تو اندر کیطرف ہوگی یا خارج کیطرف
یعنے عمل ذہنی یا تو باطنی ہوگا یا خارجی - باطنی کو وہ علمیات کہتا ہے اور خارجی کو تمنیات
اگر تیسری قسم کا عمل انکے درمیان داخل ہو تو ضرور ہے کہ یا تو اسکی سمت باطنی ہو اس
حالت مین یہہ قوائے علمیہ سے علیحدہ نہین ہو سکتا یا خارجی ہو اسحالت مین یہہ تمنیات
کے مساوی ہوگا یا ایسی حالت مین اسکی دو سمتین ہون تب علمیات اور تمنیات دونو

سے مرکب ہوگا یا اُسکی کوئی بہی سمت نہو اِس آخری صورت مین عمل مفروضی ہے حقیقی نہین کیونکہ خارجی اور باطنی سمت کے علاوہ اور کوئی سمت قابل تصور نہین ہے۔
اس اعتراض کا جواب ہیملٹن صاحب اسطرح بیان کرتے ہین۔
(ا) ہم عملہائے ذہنی کی تقسیم تین قسمون مین کرسکتے ہین۔
اول وہ عمل ذہنی جسکے سمت اشیاء خارجی کیطرف ہو اس غرض سے کہ ذہن انکا علم حاصل کرے
دوم ایک ذہنی تبدیلی جو کسی شئے خارجی سے پیدا ہوئی ہو اور رنج یا خوشی اسکا نتیجہ ہو
سوم ایک عمل ذہنی جسکی سمت کسی شئے کیطرف اس غرض سے ہو کہ اس شئے تک پہنچا جائے
(ب) نیز کوگ عملہائے ذہنی کی دو سمتین فرض کرتا ہے حالانکہ ذہن کے لئے سمت کا لفظ لانا غلط ہے۔
(ج) کوگ کا اعتراض اس دعوی مفروضی پر مبنی ہے کہ "جو بات مادہ پر صادق آسکتی ہے وہ ذہن پر بہی صادق آسکتی ہے" مثلاً جیساکہ عالم خارجی مین عمل اور مزاحمت ہے ویساہی ذہن مین بہی عمل اور اُسکی مزاحمت ہے یعنی اشیاء خارجی ذہن پر عمل کرتے ہین اور ذہن اشیاء خارجی پر۔ پہلا عمل علمیہ ہے اور دوسرا تمنائیہ لیکن حقیقت مین اس تقسیم سے ارادہ اور خواہش کے لئے بہی کوئی جگہہ نہین رہتی کیونکہ اُس عمل کو جو ذہن اشیاء خارجی پر کرتا ہے عمل علمیہ مین داخل کرسکتے ہین۔
(۳) دوسرے سوال کا جواب یہہ ہے کہ بعض فلسفیون نے تاثرات کا ذکر سب سے پہلے کیا ہے اور بعض نے سب سے پیچہے لیکن حقیقت مین انکا محل علمیات اور تمنیات کے درمیان ہے مثلاً ایک شخص نے چند اشخاص کو تاش کہیلتے ہوئے دیکہا اب وہ انہین شامل ہونے کی خواہش کرتا ہے تو ضرور ہے کہ یہہ خواہش اُس خوشی سے پیدا ہوئی ہو جو اُسمین اور انکو تاش کہیلتے ہوئے دیکہکر پیدا ہوئی ہوگی بغیر اس ربط درمیانی کے ہم کوئی کام اپنی مرضی سے نہین کرسکتے۔ فقط علم ہمارے تمنیات کو برانگیختہ کرنیکے لئے کافی نہین ہے اگر ایسا ہوتا تو یہہ ایک چیز

جسکا علم اُنکو اچھی طرح اور اچھی حد تک ہمین حاصل ہوتا وہ ہماری ارادہ اور خواہش پر کچھ تاثیر ضرور رکھتی لیکن حقیقت مین ایسا نہین ہوتا ہم ایک چیز کی نہائت خواہش کرتے ہین اور دوسرے سے نفرت کرتے ہین اور تیسری سے بالکل لاپرواہ ہوتے ہین اور بعض وقت اُسی چیز کو جس سے پہلے نفرت کرتے تھے اب پسند کرنے لگتے ہین اسی طرح جیسے ایک شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور دوسرا اس سے نفرت کرتا ہے اور اس اختلاف کی وجہ یہ ہی ہوسکتی ہے کہ ہم ایک چیز سے دوسری کی نسبت زیادہ خوش ہوتے ہین اور ممکن ہے کہ وہی شئے ہمین مختلف اوقات پر کبھی خوش کرے اور کبھی ناخوش کرے اگر ایسا نہو تو وہ تبدیلیان جو ہمارے خواہشون اور ارادون مین ہوتی ہین اور اصول نفسانی اور اصول روحانی کے باہمی جنگ ایسے معمے ہو جائینگے جنکو کوئی حل نہ کرسکیگا

(۴) تیسرے سوال کا جواب ہیملٹن کہتا ہے کہ تاثرات کی دو بڑی جماعتین ہین -
اول مین تاثرات اعلے اور دوم مین تاثرات ادنے شامل ہین -

اول کا نام تاثرات عقلیہ دوسرے کا نام تاثرات حسیہ ہے لیکن اور فلسفیون نے تاثرات کی مختلف تقسیمین اختیار کی ہین

کینٹ تاثرات کی تقسیم خوشگوار - خوبصورت اور افضل مین کرتا ہے اور ایک جگہ حسی اور عقلی مین بھی کرتا ہے

شلنی تاثرات کی تقسیم روحانی جسمانی اور مخلوط مین کرتا ہے

کیرس یا شتندہ لیزگ - عقلی حسی اخلاقی اور مذہبی مین کرتا ہے -

لکچر بیالیسوان

رنج اور خوشی

(۱) کیفیات ذہنی مین سے ہر ایک مین کوئی ایسا خاصہ ہوتا ہی جو اُسکو اور کیفیتون سے تمیز کر سکے مثلاً علمیات مین ذہن کسی ایسی شئے کی واقفیت رکھنے کی قابلیت رکھتا ہے جو آلۂ مدرک سے مغائر یا مختلف ہو اور آنا اور غیر آنا مین اسطرح سے تمیز کرنا کیفیت علمی کا خاصہ ہے لیکن تاثرات مین کوئی ایسی چیز نہین ہوتی جو آلۂ مدرک سے غیر ہو تمنیات مین علمیات کی مانند ایک شے معمول علیہ ہوتی ہے۔ فقط فرق یہہ ہوتا ہے کہ کیفیت علمی مین کوئی خواہش معلوم نہین ہوتی اور کیفیت تمنائی مین انسان مین یہہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ شئے معمول علیہ سے دور رہے یا اُسے حاصل کرے۔

کیفیت تمنائی اور کیفیت تاثر مین یہہ فرق ہے کہ تاثر مین بھوکہ کا اثر معلوم ہوتا ہے اور کیفیت تمنائی مین بھوک کو دفع کرنے کی خواہش یا ارادہ کیا جاتا ہے بھوک کا دفع کرنا اور بات ہے اور دفع کرنے مین خوشی سے متاثر ہونا اور بات ہے۔

تاثرات رنج و خوشی کا تعلق زمانہ حال سے ہوتا ہے اور تمنیات کا مستقبل سے لیکن گو کہ وہ ایکدوسرے سے علیحدہ ہین تاہم وہ تمام کیفیات ذہنی کی شرط ہونے کی باعث ایکدوسرے سے تعلق رکھتے ہین علمیات کیفیات ذہنی کا حصۂ نظری ہین اور تاثرات اور تمنیات اُنکا حصہ عملی۔

(ب) تاثرات رنج و خوشی مفصلہ ذیل قوانین کے محکوم ہین،

(۱) چونکہ انسان عقل اور قوائے حسیہ رکھتا ہے اسلئے اسوقت تک موجود سمجھا جاتا ہے جبتک کہ وہ اپنی زندہ ہونے اور اپنے قوائے سے کام لینے کا تعلق رکھتا ہے یا یہہ کہنا چاہیے

کہ انسان کی زندگی اُسکا اپنے قوائے سے کام لینا ہے۔

(۲) انسان کی زندگی مین وجود اور عمل قوائے محدود ہین اور چند کیفیات یا طاقتون کے ذریعہ عمل کرتی ہین جنہین مختلف صورتون مین مختلف نامون قوت۔ قابلیت طبیعت۔ عادت وغیرہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۳) جن طاقتون کے ذریعہ انسان زندہ رہتا اور عمل کرتا ہے انہین کے ذریعہ اُسکو رنج اور خوشی پونہچتی ہے۔

(۴) رنج اور خوشی ایکدوسرے کے مقضاد ہین نقیض نہین کیونکہ ایک کا اثبات دوسرے کی نفی پر دلالت کرتا ہے لیکن ایک کی نفی دوسرے کے اثبات پر دلالت نہین کرتی کیونکہ تیسری حالت اِن دونو کے درمیان ہوسکتی ہے جسمین نہ رنج ہو نہ خوشی۔

(۵) رنج اور خوشی کا کمال اُس عمل کے کمال پر منحصر ہے جسکے ذریعہ یہہ تاثرات پیدا ہوتی ہین

(۶) عمل کا کمال دوگانہ ہوتا ہے۔ بلحاظ اس طاقت کے جسکا وہ عمل ہے ہم اسے کمال باطنی کہتے ہین اور بلحاظ اُس شئے کے جو اس عمل کی معمول علیہ ہے اسے کمال خارجی کہتے ہین۔

(۷) عمل کو کامل اُسوقت کہا جاتا ہے جبکہ وہ کمیت اور مدت وجود مین اس سے کم یا زیادہ ہو جسقدر کہ وہ بغیر کسی دوسری شئے کی تحریک یا تائید کے خود بخود ہوسکتا ہے اور جبکہ اسکے برعکس ہو تو ناقص کہلاتا ہے اور کامل ہونیکے وقت خوشی اور ناقص ہونے کیوقت رنج ہوتا ہے کسی طاقت واحد کی تیزی دو طرح کی ہوتی ہے۔

اول بلحاظ کمی وبیشی مقدار جسکو تیزی عمق کہتے ہین۔

دوم بلحاظ کمی وبیشی مدت اسکو تیزی طوالت کہتے ہین پیچیدہ طاقتون مین ایک تیسرا قسم بھی ہوتا ہے جسے تیزی وسعت کہتے ہین جسقدر ایسی طاقتون کی تعداد زیادہ ہو اُسیقدر تیزی وسعت زیادہ ہوتی ہے لیکن تیزی عمق دیگر اقسام تیزی سے نسبت معکوس رکھتی ہے یعنے جسقدر کوئی تیزی شدید ہوگی اُسیقدر اُسکی وسعت اور مدت وجود کم ہوگا

(۸) تیزی کو بلحاظ اُسکی معمول علیہ یعنی اُس سبب کی جو اُسے پیدا کرے اُسوقت کامل کہا جاتا ہے جبکہ معمول علیہ ایسا ہو کہ اُسکے باعث وہ تیزی خود بخود بدرجہ کمال ورزش مین آئی - ناقص اُسوقت کہا جاتا ہے جبکہ اسقدر سعی طلب ہو کہ کوشش آزادی زیادہ سے زیادہ مقدار بھی برانگیختگی کے لئے ناکافی خیال کیجائے یا کوشش کو اُس حد تک نہ پونچنے دے جس حد تک وہ خود بخود پونچ سکتی ہے -

صورت اول مین خوشی پیدا ہوتی ہے اور ثانی مین رنج - ایسا ہی ہوتا ہے جبکہ ایک یا زیادہ اشیاء متعدد قوائے کو ورزش مین لاتی ہین

(۹) اسلئے رنج و خوشی کے قانون کو ہم اسطرح ظاہر کرسکتے ہین کہ خوشی کسی قوت کی طبعی اور آزاد تیزی کا نتیجہ ہے جسکا ہمین تعقل ہو اور رنج اُسوقت پیدا ہوتا ہے جبکہ یہہ تیزی رک جائے یا مجبوراً برانگیختہ کیجائے اس تعریف سے معلوم ہوا کہ خوشی تیزی نہین بلکہ تیزی کا نتیجہ ہے اور لفظ طبعی سے یہہ مراد ہے کہ تیزی ذہن مین بغیر کسی کوشش کے پیدا ہو ساتھ ہی یہہ کہا گیا ہے کہ تیزی کی ہوئی نہو یعنی تمام خارجی رکاوٹین ہٹادی گئی ہون لیکن لازم ہے کہ ہمین اس تیزی کا تعقل ہو کیونکہ تاثرات رنج و خوشی تاوقتیکہ ہماری تعقل مین نہون وجود نہین رکھ سکتے

(ج) رنج اور خوشی دونو دو دو قسم کی ہوتی ہین - اول مثبت اور مطلق - دوم منفی اور اضافی تکلیف کے دور ہونے سے جو خوشی پیدا ہوتی ہے وہ منفی اور اضافی کہلاتی ہے اور جو خوشی خود بخود پیدا ہوتی ہو وہ مطلق ہے یہی حال رنج کا ہے -

(د) بیان مذکورہ بالا سے ہم دو نتیجے اخذ کرسکتے ہین -

اول یہہ کہ ہم اُن قوائے ذہنی کو ورزش مین لاتے ہین جو بہ نسبت اوروں کے زیادہ مضبوط ہوتے ہین اور اسلئے بدرجہ غایت خوشی پیدا کرتے ہین -

دوم یہہ کہ وہی قوائے جنکو ورزش مین لاکر ترقی دینا لازمی ہوتا ہے زیادہ سعی طلب ہونیکے باعث چھوڑ دیجاتی ہین اور وہ جو آگے ہی مضبوط ہوئی ہوئی ہین ورزش مین آکر اور زیادہ مضبوط ہوتی جاتی ہین

لکچر تنتیالیسوان

رنج اور خوشی کی مسئلہ کی تاریخ

اس مسئلہ کے متعلق جو مختلف مذاہب پیدا ہوی ہین وہ دو قسمون مین منقسم ہو جاتے ہین اول افلاطونی دوم ارسطولی اول ہی اول افلاطون نے اس مسئلہ کی متعلق ایک عام قانون بذریعہ استقرا قائم کیا لیکن ارسطو نے اسکی مذہب کی بہت کچھہ تصحیح کرکر اس مسئلہ کی تکمیل کردی ہے -

(۱) افلاطون کا یہہ مذہب تہا کہ رنج اور خوشی اسطرح ملی جلی ہین کہ ایک دوسرے کے بعد ضرور آتا ہے اور دونو وقت واحد مین موجود نہین ہوتے خوشی مطلق نہین ہو سکتی بلکہ اضافی اور منفی حالت ہی - رنج اصل شئے ہے اور خوشی فقط اسکی عدم موجودگی کو کہتے ہین ہر ایک خوشی سی پہلے رنج کا ہونا ضرور ہی - خوشی حقیقی شئے نہین ہوتی اور نہ موجود ہوتی ہے بلکہ موجود ہونیکی طرف اسکا میلان پایا جاتا ہے -

(۲) ارسطو نے افلاطون کی اس ناقص رائے کی تصحیح کی تجویز کی اسکی خیال مین افلاطون کی رائے جسمانی رنج اور خوشی پر صادق آسکتی ہے لیکن رنج اور خوشی کا نام ایک روحانی کیفیت ہے کیونکہ جو خوشی ہمکو کسی کتاب کی پڑہنی یا کسی چیز کے دیکھنے یا سونگھنے وغیرہ سی حاصل ہوتی ہی اس سے پہلے کوئی رنج بطور مقدمہ موجود نہین ہوتا اور اسلیے اُن خوشیون کو رنج کی نفی نہین کہہ سکتے ارسطو کے نزدیک خوشی کسی قدرتی طاقت یا قابلیت یا استعداد یا عادت کی ایسی قوت عاملہ کی رفیق ہے جسپر کوئی روک نہو عام اس سی کہ یہہ طاقت یا قابلیت حواس سی متعلق ہو یا ذہن سے -

خوشی حواس وہم اور تفکر وغیرہ کی ورزش سے پیدا ہوتی ہے اسکا اثر طاقت ذہن

یہہ بہی ہوجاتا ہے کیونکہ اسکی ذریعہ وہ طاقت مضبوط ہوجاتی ہے اور بدرجہ کمال ترقی
پذیر ہوتی ہے اسکا باعث یہہ ہوکہ ہم کسی علم مین ترقی نہین کرسکتے الا جب ہمین اسمین
مصروف ہونیسی خوشی حاصل ہو۔ نئی اشیاءکے دیکہنے سے ہمین خوشی ہوتی ہے اسکا
باعث یہہ ہوکہ چونکہ معمول علیہ نیا ہوتا ہے اسلئے قوای علمیہ کی تیزی بدرجہ کمال ہوتی ہی
کیونکہ جو شئے مدت تک ذہن کے سامنی رہی ہو اسکی طرف شوق کم ہوجاتا ہے نیز
خوشی رفتہ رفتہ حاصل نہین ہوتی بلکہ یکلخت پیدا ہوجاتی ہے ارسطو کی رائے نے
افلاطون کی رائے کو لوگون کے دلون سی مٹادیا اگرچہ متاخرین افلاطونیون نے
دونو کی آراے کو موافق کرنے کی کوشش کی یعنے یہہ کہا کہ افلاطون کی مراد خوشی
عام نہ تہی بلکہ وہ حصہ جو حواس سی پیدا ہوتا ہے ارسطو نے اسبات کا انکار کرنے سی کہ رنج
خوشی کی شرط ہے افلاطون کی رائے کو جہوٹا ثابت نہین کیا کیونکہ ہر حالت خوشی بیشک
حالت رنج سی بچنے سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہم اس سی یہہ نتیجہ نہی اخذ نہین کرسکتے کہ کل خوشی
جو ہماری قوائے کی ورزش سی پیدا ہو فقط رنج کی نفی ہے

(۳) افلاطون کی رائے یکطرفہ ہے کیونکہ اسمین صرف وہ خوشی شامل ہے جو حواس
کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے بلکہ اس رائے سے ایسی خوشیون کی کافی توجیہہ بہی نہین
ہوسکتی کیونکہ اس سی ہم تحقیق نہین کرسکتے کہ بہوک کو ایک قسم کی خوراک سے دفع کرنیمین دوسری
خوراک سی دفع کرنیکی نسبت زیادہ خوشی کیون حاصل ہوتی ہے۔ ہان افلاطون
کی رائے اس لحاظ سی صادق آسکتی ہے کہ چونکہ طاقت کا میلان ہمیشہ ورزش کیطرف
ہوتا ہے لیکن آدمی بعض اوقات حالت ورزش مین نہین ہوتا اور طاقت کی قدرتی میلان
کو روکنا رنج پیدا کرتا ہے اسلئے رنج پیدا کرنیوالی رکاوٹ کو دور کرنا خوشی پیدا کرتا ہے ہم
یہہ بہی جانتے ہین کہ رنج کا دور کرنا خوشی کو اضافتہً شدید کرتا ہے مثلاً جیساکہ گرم ہاتہہ کو
برف مین ڈالدینے سے برف کی خنکی بہ نسبت اسکی کہ ہاتہہ پہلے پہل سرد پانی مین ہوتا اور

پہر برف مین ڈالدیا جاتا زیادہ معلوم ہوتی ہے اسیطرحسے جب آدمی پہلے پہل حالت
رنج مین ہو اور ناگاہ کسی خوشنما یا دلچسپ چیز کو دیکھے تو وہ بنسبت اسکے کہ پہلے پہل حالت
رنج مین ہوتا اور پہر اس خوشنما شے کو دیکھتا زیادہ متاثر ہوتا ہے لیکن اس از دیاد کو
خوشی کے برخلاف پیش کرنا اور رنج کے برخلاف پیش کرنیسے احتراز کرنا درست معلوم نہین ہوتا
صحیح رائے یہہ ہے کہ رنج اور خوشی دونو **مطلق** اور **اضافی** ہوسکتے ہین۔
مطلق اسلئے کہ انمین سے ہرایک حقیقت مین موجود ہوتی ہے اور بغیر دوسرے کے تعلق کے پائی جاتی ہے
اضافی اسلئے کہ ہرایک دوسرے کے مقابلہ مین کم یا زیادہ معلوم ہوسکتی ہے اسیطرحسے افلاطون
اور ارسطو کے مذاہب کی تطبیق ہوسکتی ہے۔
(۴) فلسفیان زمانہ حال مین کارڈن (۱۵۰۱ع سے ۱۵۷۶ تک) نے اپنی سوانح عمری
مین اسمضمون کیطرف پہلے پہل توجہ کی اور ایک ایسی رائے قائم کی جو افلاطون کی رائے
سے مطابق ہے لیکن کارڈن کی براہین حد مناسب سے تجاوز ہین اور اسکے مقدمات سے
استنباط کرسکتے ہین کہ خوشی کا درجہ آہستہ آہستہ بے روک شدت مین صعود نہین کرسکتا
کیونکہ اُسکی رائے مین خوشی کے ہر نئے درجہ کے پہلے اعلے درجہ کا رنج موجود ہونا ضروری ہے
(۵) ڈی مونٹین (۱۵۳۳ع سے ۱۵۹۲ع تک) نے بھی یہی رائے اختیار کی
(۶) ڈیکارٹ نے اپنے مذہب کو ان الفاظ مین بیان کیا ہے کہ "خوشی ہماری کمالات
مین سے کسی ایک کا ہمین تعقل ہونا ہے" لیکن اس بیان مین اُسنے فقط ارسطو کی تعریف کو
مبہم الفاظ مین ادا کیا ہے۔
(۷) لائبنٹز نے بھی ڈیکارٹ کی رائے کو اختیار کرکے افلاطون کی رائے سے مخلوط کیا
(۸) وُلف نے ڈیکارٹ کی رائے کو اور خراب کرکے یہہ رائے قائم کی کہ "خوشی کسی ایک
کمال کا وہمی علم ہے"
(۹) دو فرانسیسی فلسفیون ڈیو بوس اور پوالی کا مذہب ارسطو کے مذہب کیطرح تہا۔

(۱۰) فرانسیسی فلسفیون کے بعد سُلزر نے ارسطو کے مذہب کی تائید مین ایک رائے قائم کی گو کہ وہ کہتا ہے کہ مین اس رائے کا موجد ہون لیکن یہہ رائے فقط مذہب ارسطو کی ایک خاص صورت ہے اور وہ یہہ ہے کہ "ہم ہر قسم کی خوشی کو قوت علمیہ کے عمل کا نتیجہ کہہ سکتے ہین اور یہہ اُن اشیاء سے پیدا ہوتی ہے جو ذہن کو بغیر کسی رکاوٹ یا تکلیف کے مصروف رکھتی ہین -

(۱۱) جینو ویزی اور ویری نے افلاطون کی رائے کو اختیار کیا کہ" خوشی رنج سے بچنا ہے -

(۱۲) اسیطرح سے کینٹ بھی افلاطون کے مذہب کو اختیار کرتا ہے اور اُسکے نزدیک خوشی وہ تاثر ہے جو قوائے عاملہ کے خود بخود ورزش مین آنیسے پیدا ہو اور رنج وہ تاثر ہے جو انپر نگوار ز ور یا رکاوٹ ڈالنے سے پیدا ہو

اس رائے سے ہم یہہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہین کہ کینٹ ارسطو کا پیرو ہے اسکا یہہ خیال ہے کہ جبتک حالت سابقہ مین رکاوٹ نہو تب تک زندگی مین ترقی محال ہے اور چونکہ زندگی یعنے عمل قوائے کی رکاوٹ رنج ہے اسلئے ہر خوشی کے پہلے رنج ضروری ہے اور خوشی کے صریحًا ظاہر ہونے کے لئے ضرور ہے کہ سلسلہ خوشی متواتر نہو بلکہ رنج بھی اسکے ساتھہ ساتھہ ہو برخلاف اسکی حالت رنج بغیر کسی روک کے جاری رہ سکتی ہے اسلئے جب آدمی اپنے تئین رنجون مین مبتلا پاتے ہین وہ زندگی سے تھک کر رنجونسے بچنے کے لئے خودکشی کرلیتے ہین - خدا ہمین رنج مین اسلئے رکھتا ہے کہ ہم قوائے کو عمل مین لانے کی طرف مائل ہون کیونکہ اگر ہماری خوشیان مستقل ہوتین ہم کبھی اپنی حالت بدلنے کی کوشش نہ کرتے اور تمام ترقی زندگی محال ہو جاتی -

لکچر چوالیسوان

ہیملٹن کے مسئلہ رنج وخوشی کا اطلاق ظہورات اور تاثرات کی جماعت بندی

(۱) بلحاظ علل

چونکہ تاثرات ذہنی حالتین ہین اسلئے ہم انکی جماعت بندی بلحاظ ایسی شئے کے جو اُن سے خارج ہو نہین کرسکتے اسواسطے انکی اجناس وانواع کے فرق باطنی ہونے چاہیئے ہم انکی جماعت بندی بلحاظ انکی علل اور معلولات ہونیکے کرینگے۔ بلحاظ ان کے علل ہونیکے ہم انہین دو جماعتون مین منقسم کرسکتے ہین یعنے رنج دینیوالے اور خوشی دینیوالے تاثرات۔

(ا) خاص علل بموجب اصول مذکورہ بالا خوشی ہماری قوای کی آزادانہ ورزش سے پیدا ہوتی ہے اور رنج انکو مجبور کرنے سے واقعات اسکی تکذیب نہین کرتی ہین کیونکہ ورزش سے احتراز کرنا سُستی کو مانوس رکہنا یہہ ثابت نہین کرتا کہ کام سے تو نہین بلکہ بیکاری سے خوشی پیدا ہوتی ہے"۔ اس سے اگر کچہہ مراد ہوسکے تو یہی ہوسکتی ہے کہ خوشی آرام اور سُستی مطلق کا نتیجہ نہین ہے بلکہ آزادانہ طور پر حسب منشا و کام کرنیسے پیدا ہوتی ہے۔ بیکاری کی تہکاوٹ کے باعث ہی لوگ کہیلون اور دیگر مشاغل مین مصروف ہوتی ہین اور مصروفیت کی خوشی ہی لوگون کو محنت کیطرف مائل کرتی ہے تمام تیزی دو طرح کی ہوتی ہے بطور کہیل یا بطور مزدوری۔ دونون مین فرق صرف یہہ ہے کہ کہیل مین ہم آزاد ہوتے ہین اور مزدوری مین مجبور لیکن کئی حالتون مین کہیل مزدوری ہوجاتی ہے اور مزدوری کہیل چونکہ آدمی خوشی کے تعاقب مین رہتا ہے اسلئے قدرتًا عمل کیطرف اسکا میلان

ہے اور جب گذارہ کے لئے اسی مزدوری کی ضرورت نہو تو وہ کہیلون سے مسرور ہوتا
ہے اور جانور بہی اپنی قدرتی قوائے سے کام لینے مین خوش رہتے ہین اور آدمی کا بچہ بہی اپنے ہاتہہ
پانو ہلانے اور تگ و دو کرنیسے خوشی حاصل کرتا ہے لیکن بوڑہے آرام طلبی پسند کرتے
ہین کیونکہ بوڑہاپے مین خوشی مطلوب نہین ہوتی بلکہ رنج سے چہٹکارا پانا
تاثرات رنج بہی اس اصول کی تصدیق کرتے ہین سب زمانون کے شعرا ثابت کرتے آئے ہین
کہ غم خطرہ وغیرہ کے ساتہہ بہی خوشی آمیختہ ہوتی ہے اسی اصول پر آدمی تکالیف کے
نظارون مین خوشی سے متاثر ہوتے ہین - اگر تم کسی تہیاٹر مین جاؤ اور وہان
کسی درد انگیز ماجرا کی نقل دیکہو تو اس بات کو مان لوگے کہ جن باتونسے تاثرات رنج پیدا
ہوتے ہین وہی باتین ساتہہ ساتہہ خوشی بہی پیدا کرتی ہین -

(ب) **عام علل** - عام اسباب جو ہماری قوائے کی تیزی کو گہٹاتے بڑہاتے ہین چار ہین

اول اشیاء کا نیا ہونا -

دوم انکا تضاد -

سوم انکی مطابقت اور مخالفت -

چہارم اختلاف -

اول - ہومر سے لیکر آجتک شعرا اختلاف اور تبدل کی خوشیون کے شاہد ہین تمام
تبدلات خواہ باطنی ہون خواہ خارجی خوشی پیدا کرتے ہین -

دوم - تضاد دو طرح سے عمل کرتا ہے اس سے کبہی تو تاثر مطلق اور کبہی تاثر اضافی پیدا ہوتا ہے
اسی باعث سے زمانہ گذشتہ کی تکالیف یاد کر کے ہمین خوشی حاصل ہوتی ہے اور جب
ہم اپنے آپ کو بمقابلہ دیگر اشخاص کے جو تکالیف بہوگ رہے ہون اچہی حالت مین دیکہتے ہین تو
ہم خوش ہوتے ہین - تمام شعراء زمانہ قدیم و حال اس دعوے کی تائید کرتے ہین

سوم - مطابقت اور اختلاف سے بہی خوشی یا رنج پیدا ہوتا ہے مثلاً سنجیدگی کے وقت ہر

شئے جو وقت کے مطابق ہو جیسا کوئی متبرک کلام یا سنجیدہ راگ خوشگوار معلوم ہوتا ہے لیکن ایسے موقع پر خوشی کا گیت یا ہنسی ٹھٹھے کی کلام رنج پیدا کرتی ہے۔

چہارم۔ ائتلاف سے بھی خوشی یا رنج پیدا ہوتا ہے ممکن ہے کہ اشیا بسبب اُن خوشگوار یا ناگوار خیالات کے جنکا وہ ایما کرتی ہین خوشی یا رنج پیدا کرین لیکن فقط ائتلاف کے ذریعہ ہی ہم اپنی تمام خوشیون اور رنجون کی توجیہ نہین کر سکتے۔ یہہ کہنا کہ ہر طرح کی خوشی اور رنج فقط بوساطت ائتلاف پیدا ہو سکتی ہے دو طرح سے قابل اعتراض ہے۔

اول۔ ایسا کرنا گویا ایک جزدی قانون کو کلی قانون مین منتقل کرنا ہے

دوم اصول صغیرہ کو اصول افضل قرار دیتا ہے۔ مسٹر ایلی سن اور لارڈ جے فری جنکی راے ہین ائتلاف سے ہی کل رنج اور خوشیون کی توجیہہ ہو سکتی ہے غلطی پر ہین لیکن ہچی سن نے ائتلاف اور رنج و خوشی کے تعلق باہمی کو اچھی طرح سے سمجھا ہے

لکچر پینتالیسوان

تاثرات

(۲) تاثرات کی جماعت بندی بلحاظ انکی معلول ہونے کے

ہمنے تاثرات پر بلحاظ انکے رنج اور خوشی کے علل ہونے کے غور کیا ہے اب ہم اُنپر بلحاظ اس امر کے غور کرینگے کہ وے مختلف طاقتون کے معلول ہین۔ انکی دو بڑی جماعتین ہین اول کا نام **احساسات** یعنے تاثرات خارجی دوم **ذہنیات** یعنے تاثرات باطنی۔

اول۔ احساسات دو حصونپر منقسم ہین۔

(۱) **احساسات آلاتی** جنمین لمس۔ ذائقہ شامہ۔ سامعہ۔ باصرہ شامل ہین

(۲) **احساسات حیوانی** جیسے سردی گرمی۔ بہوک۔ پیاس اور لرزش کے تاثرات

جو خوشی حواس سے بغیر دوہم یا ذہن کے حاصل ہوتی ہے اُسکو آلاتی کہا جاتا ہے اس قسم کی خوشی مفرد احساسات سے پیدا ہوتی ہے مثلاً جب رنگون یا آوازونکا فرداً فرداً ادراک کیا جائے۔ حواس جسقدر ذہن کے قریب قریب مربوط ہوتی ہین اُسیقدر آلاتی خوشی اُنسے کم ہوتی ہے جیسے سامعہ اور باصرہ مین۔

دوم **ذہنیات**۔ انکی دو قسم ہین **نظری** اور **عملی**۔ پہلی قسم ہماری **قوای علمیہ** سے مربوط ہے دوسری ہماری **قوای تمنائیہ** سے نظری کی دو جماعتین ہین۔

(۱) معاون

(۲) خاص

معاون ادراک باطنی یعنے وجدان اور قوائے مستحضرہ و متخیلہ کے عمل سے پیدا ہوتی ہین اور خاص قوائے جبلی و مجوزہ کی تیزی کا نتیجہ ہین۔

تاثرات کا شجرہ

تاثرات

احساسات — ذہنیات

احساسات: آلاتی — حیوانی

ذہنیات: نظری — عملی

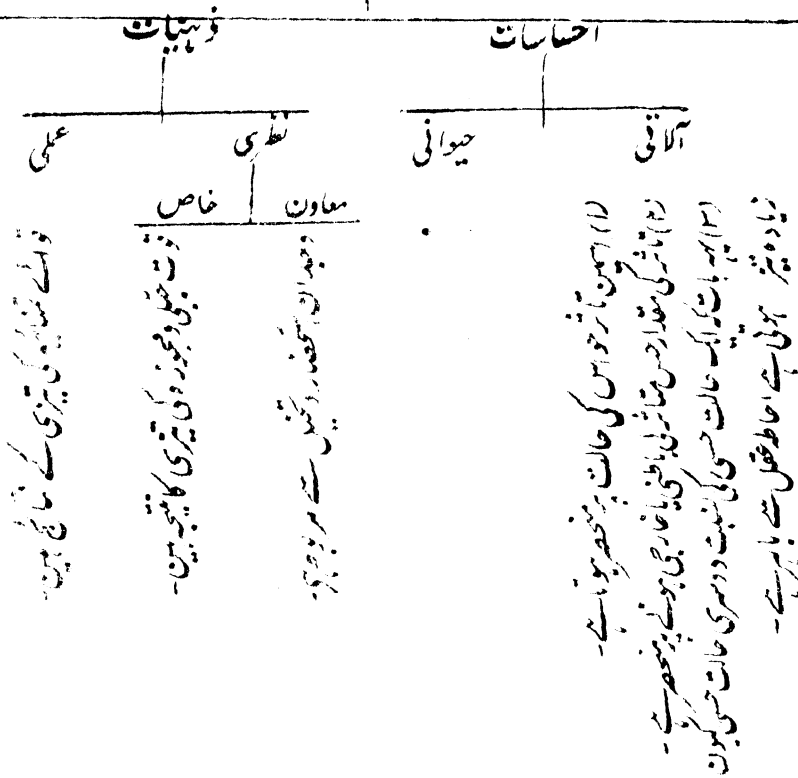
نظری: معاون — خاص

آلاتی:
(۱) اسمین تاثر خوشی کی حالت پر منحصر ہوتا ہے -
(۲) تاثر کی مقدار حس کی تاثیر یا وقفے یا مقدار پر منحصر ہے -
(۳) اسمین ایک حالت حسی کی نسبت دوسری حالت حسی ہوتی ہے
(۴) زیادہ تر بیرونی آلات سے اور عقل سے باہر ہے -

حیوانی: .

معاون: وجدانی تخیل اور عقل سے مرکب ہے

خاص: ذہن مختلف مجموعہ کی تیزی کا نتیجہ ہین -

عملی: ارادے ذہنی عمل کی تیزی سے ملتے ہین

وجدان اسکو ذریعہ ہمین اپنی زندگی کا تعلق ہوتا ہے آدمی مین جسقدر طاقت وجدان اور ایک حالت ذہنی سے دوسری حالت مین جانے کی حالت زیادہ ہوتی ہے اسی قدر سے زیادہ خوشی ہوتی ہے اگر اس تیزی مین رکاوٹین ڈالی جاوین تو نہ صرف خوشی ہی رک جاتی ہے بلکہ برعکس حالت رنج پیدا ہوتی ہے جو حالت رنج اور خوشی کے وسط مین ہے تہکاوٹ پیدا کرتی ہے یعنے جب ذہنی تیزی کے استعمال کے لئے اشیاء موجود نہون جن پر وہ عمل کرے تو انسان تہک جاتا ہے اور یہہ تہکاوٹ حفظ ان اشیا کے مہیا کرنے سے دور ہوسکتی ہے یہی باعث

ہے کہ لوگ مختلف کہیلون اور شغلون مین پڑجاتے ہین اور یہی وجہ ہو کہ جب ذہن بہت مصروف ہو تو وقت جاتا معلوم نہین ہوتا ہے -

شغل دو طرح کا ہوتا ہے - جس شغل مین ذہنی تیزی کسی غایت کا فقط ذریعہ ہو اسی مزدوری کہا جاتا ہے اور جسمین تیزی خود غائیت ہو اسکا نام کہیل ہے لیکن اگر ایک ذہنی تیزی سے دوسری تیزی کیطرف نہایت سرعت سے اشتغال کیا جاوے تو اس حالت مین بہی تہکاوٹ پیدا ہوگی -

(۳) اگر ہم رنج وخوشی کے قانون پر بلحاظ اس تعلق کے جو اسکی عمل وہم سے ہی غور کرین تو معلوم ہوگا کہ خوشی قوت واہمہ کو آسانی سے ورزش مین لاسکتی ہے اور عمل وہم کے موافق ہوتی ہے اسی سے ہمین خوشی حاصل ہوتی ہے جسقدر کوئی تصویر تیزی کو سے روک اور سہولت پیدا کرے اسیقدر وہ تصویر زیادہ خوش کرتی ہے مثلاً کسی دوست کی تصویر اگر اسکی صورت سے مشابہ ہو تو ذہن کو اسکی کل شکل رنگت وغیرہ سے بآسانی آگاہ کرسکتی ہے اگر تصویر مشابہ نہو تو تیزی رک کر رنج پیدا کرتی ہے اگر قوت واہمہ پر اسکی خلاف ہونے کے لحاظ سے غور کیا جاوے تو اسمین عمل مجوزہ اور مقابلہ کا بہی خیال کرنا پڑیگا اس صورت مین خوشی دونو قوائے کی عمل کا نتیجہ ہوتی ہے -

قوت مجوزہ - اس قوت کے ذریعہ ہم اشیا کو ممیز کر کر ایک باقاعدہ ترتیب مین رکہکر اپنے ذہن کے سامنے صاف صاف ظاہر کرتے ہین جو ظہورات ذہن کے سامنے حاضر ہوتے ہین وہ پیچیدہ اور خلط ملط ہوتی ہین اور جب تک انکی واقفیت مبہم رہتی ہے ہم حالت رنج مین ہوتی ہین لیکن اگر ہم ان کی علم کو ابہام سے نکالکر ذہن کے سامنے روشن کر دین تو خوشی پیدا ہوتی

علم دو قسم کا ہوتا ہے - واقعی اور عقلی یعنے اول ہم یہہ جانتے ہین کہ واقعات موجود ہین یا نہین دویم یہہ کہ کیون موجود ہین دونو قسمون مین غرض ایکہی نہین ہوتی لیکن اگر دونو صورتون

ہین دونو غرضین پوری کیجاتی ہین تو خوشی حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ جب ہم کسی بات کے قائل ہو جاتے ہین تو خوشی ہوتی ہے اور جب اسکی بابت شک رہتا ہے تو رنج پیدا ہوتا ہے اس تاثر کو ہمین اُس قوت سے تمیز کرنا چاہیے جس سے ہم صحیح اور غلط مین تمیز کرتی ہین یہہ تاثر فقط باطنی ہے اس سے ہم صحیح و غلط معلوم نہین کر سکتے انکا معلوم کرنا کسی ایسی قوت کا کام ہے جنکا عمل خارجی ہے بہت سی دفعہ دیکھنے مین آیا ہے کہ آدمیون نے مرتے وقت اُن غلطیون کا اقرار کیا ہے جو انہین پہلے پہل سچ کی صورت مین دکھلائی دین انگریزی مین مثل ہے کہ "ہر ایک رائے ایسی مانوس ہوتی ہے کہ لوگ اسکے لئے جان بھی دیتے ہین"۔

خوشی کا ایک اور مخرج اجناس و انواع کی بناوٹ مین پایا جاتا ہے۔ ہماری محدود قابلیتین بغیر عمل تعمیم کے اُن بہت سی اشیاء پر حاوی نہین ہو سکتین جو اکثر اوقات ہمارے ذہن کے سامنے لائی جاتی ہین اس عمل کے ذریعہ ہم مشابہتون کو معلوم کر کر کثرت کو وحدت مین منتقل کرتے ہین اور ایک قسم کی خوشی پیدا ہوتی ہے۔ عمل تخصیص سے بھی خوشی پیدا ہوتی ہے کیونکہ اسکے ذریعہ ہم بجائے عام مشابہتون کی باریک فرق معلوم کر کر اشیاء کو ایسا ممیز کر دیتے ہین کہ انہین کچھہ ابہام نہین رہتا۔

علوم مین بھی جب مختلف امور ایک نظام مین تحویل کئے جاتے ہین ہمین خوشی پیدا ہوتی ہے اگر کوئی ذریعہ غایت کیطرف پہنچانے کے قابل ہو تو بھی ہم خوش ہوتے ہین غرضیکہ جب تیزی آزاد ہو اور اسپر کوئی روک نہ ہو تو ہم خوش ہونگے ورنہ رنجیدہ۔

لکچر چھیالیسوان حُسن اور عظمت

(۱) ہم اب تک تاثرات قوت واہمہ پر تاثرات قوت مجوزہ سے علیحدہ غور کرتے رہے ہین اب ہم اُن تاثرات کا بیان کرینگے جو قوائے واہمہ و مجوزہ کے متحد عمل سے پیدا ہوتے ہین

(۱) بعض فلسفیون نے جنمین سے **کینٹ** بھی ہے حُسن کو دو قسمون مین منقسم کیا ہے **اوّل - آزاد یا مطلق - دوم مقید یا اضافی** - پہلی صورت مین ہم بغیر کسی شئی کے فائدہ صنعت یا پُرزے دیکھنے کے کہہ سکتے ہین کہ وہ شی حسین ہے یعنی اسکی خوبصورتی کا خیال مطلق ہے - دوسری صورت مین ہم کسی شئی کے مفید یا کسی غایت کا ذریعہ ہونے کے باعث کہہ سکتے ہین کہ وہ شئی خوبصورت ہے اسصورت مین اُسکی خوبصورتی **اضافی** ہوگی -

یہ تقسیم درست نہین کیونکہ اسمین مفید اور حسین یکسان خیال کیا گیا ہے لیکن ایسا نہونا چاہیئے کیونکہ جو خوشی کسی شئی کے مفید ہونے سے حاصل ہوتی ہے وہ کسی شی کے حسین ہونے کی خوشی سے مختلف ہوتی ہے ممکن ہے کہ کئی اشیاء مفید اور حسین دونو ہون لیکن ہمیں دونون مین تمیز کرنی چاہیئے **سینٹ آگسٹن** کہتا ہے کہ وہ شئی خوبصورت ہے جو خود بخود ہمین خوش کرے" اضافی خوبصورتی حقیقی خوبصورتی نہین بلکہ کسی شئی کے مفید ہونے کا نتیجہ ہے -

(ب) حُسن مطلق مین ذہن کی تیزی آزاد اور مکمل ہوتی ہے بیشمار مناظر قوت واہمہ کے ذریعہ ذہن کے سامنے حاضر کیجاتی ہین اور وہ ایک دوسرے سے اسطرح مربوط ہوتی ہین کہ قوت مجوزہ بے روک اُنکو ترتیب دیکر وحدت مین منتقل کرتی ہے یہ عمل جسقدر جلدی کیا جاتا ہے اُسی قدر زیادہ خوشی پیدا ہوتی ہے اسی باعث سے حُسن کی بابت مختلف خیال مین قوت مجوزہ کا عمل سب آدمیون مین یکسان تو ہے فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص مین اُسکی تیزی کم و بیش ہوتی ہے

جو شخص اُن اشیا کثیرہ کو جو ذہن کے سامنے حاضر ہُون بحیثیت مجموعی جلدی خیال مین لا سکتے ہیں
اُنکو اس عمل مین خوشی ہوتی ہے لیکن جس مین یہ قوت بہت آہستہ آہستہ عمل کرتی ہے وہ
حسن کو جان نہین سکتی اِسلیئے انہین کچھ خوشی نہین ہوتی - یہی وجہ ہے کہ لڑکے یا بالے یا گنوار اگرچہ
کسی عمارت کے ایک جزو مین خوبصورتی کا ادراک کرلین لیکن اُنکو بحیثیت مجموعی اسکی خوبصورتی
کا ادراک نہین ہو سکتا نیز یہی باعث ہی کہ اگر ہم کسی شے کے پُرزے پُرزے کردین تو اُسکی خوبصورتی
زایل ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شی اسقدر پیچیدہ ہو کہ بحیثیت مجموعی ہم اُسے سمجھہ نہ سکین تو ہم
خیال مین اسکی تقسیم کر سکتے ہین اور ان حصون کو جنہین ہم سمجھہ سکتے ہین ترتیب دیکر ہم کل کے
حسن کا کم و بیش ادراک کر سکتے ہین - ؛

(۲) **عظمت** اسمین بھی **قوائے وہم - و مجوزہ** - دونو عمل کرتے ہین - بعض
فلیفون نے **حسن** اور **عظمت** مین یون تمیز کی ہے کہ اوّل کا تعلق شئی کی صورت سے
ہے - دوسری کا تعلق اُسکی وسعت سے - یہ تمیز پوری پوری درست نہین -
اول کا خاصہ یہ ہے کہ اجزا کثیرہ کو ذہن آزادانہ طور سے وحدت مین منتقل کر سکے لیکن دوسری
مین ذہن شئی معمول علیہ کو بحیثیت مجموعی پوری پوری طور سے سمجھہ نہین سکتا - وہم
کی ورزش کے لیئے کافی واقعات ہوتے ہین لیکن اِسقدر کہ وہم انہین ذہن کے سامنے
حاضر نہین کر سکتا اور نہ ذہن انہین سمجھہ سکتا ہے اِس شئی کی وسعت سے خوشی ہوتی ہے
لیکن وحدت مین منتقل کرنے کی ناقابلیت سے رنج بھی پیدا ہوتا ہے -

عظیم کے تین قسم ہین **عظیم وسعت - عظیم زمان - عظیم طاقت**
عظیم وسعت اور **زمان** مین اسقدر اجزا شامل ہوتے ہین کہ قوائے وہم و مجوزہ بحیثیت
مجموعی انکو سمجھہ نہین سکتے - مثلاً وسعت مطلق اور زمان مین - **عظیم طاقت** یہ ہی کہ ذہن اسقدر
وسیع طاقت کا ظہور دیکھے کہ جسکی حد یا مقدار نہ وہم کو معلوم ہو نہ
ذہن کو -

(۳) **نفرت** - یہہ حسن اور **عظمت** دونوسے الگ بلکہ قدرے مخالف ہے جب کسی شئی کے اجزا کو ہم وحدت مین تحویل نہ کرسکین تو ہمین رنج پیدا ہوتا ہی اور اُس شئی کو ہم قبیح کہتے ہین لیکن جب اجزا ایسے شمار او مخالف ہون تو ہمین اُسسے خوشی ہوتی ہے جالانکہ ہم اونکو وحدت مین تحویل کرنے کی کوشش نہین کرتے یہی حال **نفرت** کا ہے جیساکہ حسن مین اجزا بیشمار ہوتے ہین ویسا ہی **نفرت** مین بہی ہوتے ہین لیکن ذہن ان اجزا کی تطبیق نہین کرسکتا اور گو کہ **قوت واہمہ** مختلف اجزا مین پوری پوری مصروف ہوتی ہے لیکن **قوت مجوزہ** انکو اسطرح ترتیب نہین دیسکتی کہ وہ بطور شئی واحد خیال کئے جاسکین -

(۴) **تاثرات عملی** - جنکی بنیاد قوای تمنائیہ پر ہے - ان کی جماعت بندی مفصلہ ذیل طور پر ہوسکتی ہے

اول - **صیانت نفس** - مثلاً بہوکہ پیاس - نفرت - غم - تکلیف جسمانی - آرام - خوف فکر - لرزش - چونک - تسلی - حفاظت وغیرہ

دوم - **خوشی سے زندگی بسر کرنا** - آدمی زندگی بسر کرتا ہے - لیکن ہمیشہ یہہ خواہش ہوتی ہے کہ اچہی طرح رہی اور زندگی کو حتی الوسع خوشگوار بنا دے -

سوم - **حفاظت نوع** - اسکے باعث انسان مین محبت زوجیت اور محبت والدین پیدا ہوتی ہے - یہہ محبت اُس عام محبت کی جزو ہی جسکے باعث ہم اوروں کی صحبت کے خواہان ہوتے ہین - آدمی چرندون اور شہد کی مکہیون سے بہی زیادہ تمدن کی طرف مایل ہے اور جو اکیلا رہتا ہے اُسکا رتبہ یا تو انسانیت سے بالاتر یا پست تر ہوگا یعنی یا تو وہ ولی ہوگا یا حیوان وحشی اسی باعث سے انسان مین ہمدردی اور رحم پایا جاتا ہے - اور بہت سے تاثرات ہین ہماری اصلی رشتون سے متعلق مین مثلاً - غرور - شرم - غضب - حقارت وغیرہ

چہارم - **تکمیل کیطرف میلان** - آدمی ہمیشہ کمال پر پہونچنے کی کوشش کرتا ہے اسلئے

اسمین ہمیشہ رشک اور خواہش ترقی ہوتی ہے لعنے یہ چاہتا ہے کہ مین اور سب سے بڑہ جاؤن

اور نیز حسد یعنی یہ خواہش کہ مین سب کو اپنے ماتحت کرلون -

پنجم - **قانون اخلاق** - آدمی مین قانون اخلاق بھی ہے اسلئے لوگ اپنے فرایض پورا
کرنے کی طرف قدرتاً برانگیختہ کیئے جاتے ہین اس میلان کی بنیاد **عزت نفسی** ہے - کیونکہ جب
ہم جانتے ہین کہ ہم اپنے فرایض پورے نہین کرتے تو خودبخود ہمارے دلمین اپنی ذلت کا خیال پیدا ہوتا
ہے یعنی آدمی مین ایک **اخلاقی** حس ہے جو اُسکے نیک کامون کو پسند کرتا ہے اور بُرون کو ناپسند
پہلی صورت مین ہمین خوشی پیدا ہوتی ہے دوسری مین تاسف لاحق ہوتا ہے -

پہلے ذکر کیا گیا ہے کہ جو تاثرات علمیات سے پیدا ہوتے ہین وہ خالص **نظری** ہوتے ہین - تاثرات
جنکا ابھی ذکر ہوا نظری نہین ہین بلکہ معمول علیہ کے **حقیقی تصرف** کی خواہش یا مسرت سے
پیدا ہوتے ہین مثلاً بھوک کے رفع کرنے مین خوشی اس چیز کے تصرف سے حاصل ہوتا ہے
جو بھوک کو رفع کرے اور خواہش کو پورا کرے - خوف یا سرور مین اُس چیز کا موجود یا قبضہ
مین ہونا ضروری ہے جس سے زندگی ناگوار یا خوشگوار ہو - ایسا ہی اور صورتون
مین - ؎

لکچر سینتالیسون - تمنیات یعنی خواہش اور ارادہ

(۱) قدیم زمانہ سے ذہنی ظہورات کی اس جماعت کو سب مانتے آئے ہین علم کی تقسیم **عملی** اور **نظری** مین اسکی شاہد ہی غرض ان قوای کی بابت کبھی اعتراض نہین کیا گیا ان کیفیات کو **عملی** کہنا کافی نہین معلوم ہوتا ہے کیونکہ **عمل باطنی** تو قوای **نظری** مین بھی پایا جاتا ہے **ہملٹن** کے نزدیک **تمنیات** کے دو قسم ہین اول کو **خواہشات** - دوم کو **ارادت** کہتے ہین ظہورات ذہنی مین انکا مقام سب سے آخر ہے کیونکہ جیسا کہ **عملیات تاثرات** کے لئے ضروری ہین ویسا ہی **تاثرات تمنیات** کے لئے ضروری ہین

(۲) خواہشات اور ارادات کا فرق

انکو ظہورات **استقبالی** کہا جاتا ہے کیونکہ انکا تعلق زمانہ آیندہ سے ہے جس مین وہ لوگون کی چال و روش کو اپنا محکوم کرتی ہین اسی پچھلی بات کے باعث ہی قواے ذہنی مین سے **تمنیات** کی جماعت کو خاص عظمت حاصل ہے - اگر **خواہشات** اور **ارادات** مین کچھ فرق نہو تو آدمی فقط ایک کل ہے - اگر **خواہش** اور ارادہ ایک ہی شئی ہو تو آدمی کی آزادی ایک خواب ہے اسلئے انسان کے واسطے کوئی تعریف - کوئی جواب دہی - کوئی ریچ - کوئی جہوت نہین ہو سکتا پس لابد ہے کہ ان دو ظہورات مین پوری طرح سے تمیز کی جاوے اس تمیز پر ہی **اخلاق آزاد** اور **اخلاق متقید** کا فرق منحصر ہے -

خواہش ایک معین اور مجبوری میلان ہے مثلاً اگر کوئی شئی تمہارے سامنے آئے اور تمہین معلوم ہو کہ وہ شئی تمہارے موافق ہے خواہ یہہ موافقت حقیقی ہو یا فرضی تو تمہارا ذہن مجبوراً اسکی طرف رغبت کرتا ہے - خوف مین بھی یہی حال ہے - کسی شئی کی ناموافقت کا ادراک کیا جاتا ہے اور ذہن اسکی نسبت ایک دردناک جد و جہد کے ذریعہ

اِس سے احتراز کرتا ہے کسی بشر کی طاقت مین نہین کہ ایسی شئی کیطرف رغبت کرنی یا
اِس سے احتراز کرنے سے اپنی آپ کو روکے - اِسلئے یہہ ظہورات آزاد نہین بلکہ **معین**
اور **مقید** ہین -

جی فرا نے ان ظہورات کی تحلیل عمدہ طور سے کی ہے وہ کہتا ہے کہ جس شئی کی موافقت کا
ادراک ذہن کو خوشگوار معلوم ہوتا ہے اس سے خوشی پیدا ہوتی ہے اور اس خوشی کے باعث
ذہن اس شئی پر تصرف کرنے کی کوشش کرتا ہے - کسی ناموافق شئی کا ادراک ناگوار
معلوم ہوتا ہے اس سے خوف پیدا ہوتا ہے اور ذہن اس شئی سے احتراز کرتا ہے - برعکس
اِسکے **ارادہ** آزاد ہے مقید نہین خواہش مین معمول علیہ صرف واحد ہوتا ہے جسکی طرف ذہن
رغبت کرنے کیلئے مجبور کیا جاتا ہے لیکن **ارادہ** مین کم سے کم دو معمول علیہ ہوتے ہین اور
ذہن کو اختیار رہتا ہے کہ انہین سے کوئی ایک پسند کرے **ارادہ** وہ عمل ہے جسمین ہم
دو یا زیادہ باتون مین سے کسی ایک کو آزادی سے چنکر اختیار کر لین -

(۳) خواہش کا منبع - ہم نے پہلے کہا ہے کہ جب کوئی شئی ذہن کے سامنے
حاضر ہوتی ہے تو ذہن اُسکی طرف رغبت کرنے یا اُس سے احتراز کرنے مین مجبور ہوتا ہے
بتاؤ ذہن کو مجبور کرنیوالی کونسی شئی ہے ؟

جواب - ہم خواہش کرتے ہین کیونکہ ہم ویسے نہین ہین جیسے ہمین ہونا چاہیئے - یہی اصول
ابتدائی ہے - خواہش مین حاجت پائی جاتی ہے حاجت زندگی کی ایک ضروری شرط ہے
پس آدمی خواہش کرتے جاینگے تاوقتیکہ اُنکا مدعائے آخری پورا ہو جاوے تاوقتیکہ وہ خدا کی
مثل مکمل ہو جاوین - اِس سوال کے جواب ہین - کہ خواہش کسطرح پیدا ہوتی ہے دو مذہب قایم
ہو چکے ہین -

اوّل - ہم کسی شئی کی خواہش اسلئے کرتے ہین کہ ہمین اِسکے ہاتھ آنے سے خوشی حاصل ہوتی
ہے یہہ مذہب **مجرّبی** ہے لیکن بہت آدمیون مین کئی خواہشین ایسی بھی ہوتی ہین جنکی

توجیہ ہم تجربہ سے نہین کرسکتے علاوہ برین ہمارا روزمرہ کا تجربہ اِس مذہب کی تکذیب کرتا ہے تواریخ اور خواہشات ادلیہ کی تحلیل ہی اِس مذہب کو جھٹلاتی ہے مثلاً زندگی کی مثال لو کہا دنیا مین ایسے آدمی دیکھنے مین نہین آئے جنہون نے زندگی کو ناگوار رکہا ہو اور اُسے چھوڑنا نہ چاہا ہو باوجودیکہ اُن کو یہ علم ہو کہ ہمین اِس سے کوئی خوشی حاصل نہ ہوگی جنہون نے موت کو ایسی حالت مین رد کرنا چاہا ہو کہ جب موت کا آنا انکی اشد تکالیف کے اختتام کا موجب ہو تا اِن وجوہات پر ہم اِس مذہب کو باطل قرار دیسکتے ہین *

دوم - ہم کسی شی کی خواہش اُس خاصیت کے باعث کرتے ہین جو اُسکی ذات مین ہو اُس سے علیحدہ نہو یعنے اسکے باعث کہ وہ ہماری قواے بشری کے موافق ہے ہم ویسی نہین جیسے ہین ہونا چاہیئے - جبکہ اشیاء موجودہ ہماری نقص کو پورا کرکر ہم سے موافقت کرین تو ذہن اپنی تکمیل کے لئے انکی طرف مایل ہوتا ہے انکی موافقت کا ادراک ہم مین خوشی پیدا کرتا ہے اسلئے ذہن اُنکی خواہش کرنے کی طرف مجبوراً برانگیختہ کیا جاتا ہے

(**سوم**) آگے ہم بیان کرچکے ہین کہ **ارادہ** وہ عمل ہے جسکے ذریعہ ہم آزادانہ طور سے دو یا زیادہ امور مین سے کوئی ایک اختیار کرلیتے ہین **ارادہ** کا مسئلہ یہ ہے کہ آیا آدمی آزاد ہے یا مقید ؟ بہت سے مصنفون نے جنمین سے **بُرادُن** بھی ہے یہہ کہا ہے کہ پسند کرنے کی آزادی کی علاوہ اور کئی واقعات ہین جنپر ہم آدمی کا آزاد ہونا ثابت کرسکتے ہین - مثلاً **بعض** کی رای یہہ ہے کہ **آزادی** اُس طاقت مین شامل ہے جو انسان کو اپنی حرکات جسمی کے عمل مین لانے پر ہے مین اپنے بازو کو اُٹھانا چاہتا ہون اور اِس ارادہ کے بعد فوراً وہ عمل پیدا ہوتا ہے بیشک عموماً ایسا ہوتا ہے کہ ارادہ کے بعد مناسب جسمی حرکات ظہور مین آتی ہین لیکن فرض کرو کہ مین اپنے بازو کو حرکت مین لانیکا ارادہ کرتا ہون جبکہ اسی اثنا مین اِس عضو کی طاقت حرکت

باعث کسی بیماری کے زایل ہوگئی ہے۔ ممکن ہے کہ اِسصورت مین ارادہ مضبوط
ہو شاید پہلے سے اور بھی زیادہ شدید ہوگیا ہو لیکن عضو کی حرکت ایسی حالت مین
ناممکن ہے اِس سے ظاہر ہوا کہ ارادہ کی آزادی اس طاقت مین شامل نہین جو ہمیں اپنے
جسم کو متحرک کرنے مین سہارا ہے **بشری آزادی** کے مسئلہ پر عموماً اسطرح
بحث کی جاتی ہے :- ذہن **مطلق آزادی** کے ساتھ بغیر کسی غرض کے ارادہ کرتا ہے
یہہ دعوی قدیمی **آزاد فلسفیون** کا تھا اِس دعوی کو **مسئلہ تقید** کے برخلاف جسکے
بموجب ارادہ اغراض کا محکوم ہے اور اغراض کے بغیر پسند کرنے کی رغبت ناممکن ہے
بنایا گیا تھا حال مین اِس مسئلہ کو اِسصورت مین لکھا جاتا ہے کہ آزادی اور تاثیر اغراض کی تطبیق
کیونکر ہوسکتی ہے؟ جبکہ کوئی شخص ارادہ کرتا ہے تو اُسکا ارادہ سب سے قوی غرض
کے موافق ہوتا ہے وہی وہ آزاد ہے آدمیوں کے اعمال مین تقید ہے - کیونکہ لابد
ہے - وہ دو یا زیادہ امور مین سے کسی ایک کو پسند کرے تو یہی ثابت ہوسکتا ہے
کہ وہ **آزاد** ہے یعنی کئی اشیاء مین سے جس ایک کو چاہے اُسے پسند کرسکتا ہے
ڈیوک آف آرگائیل نے اپنی ایک کتاب مین اس دقیق مسئلہ پر
خوب بحث کی ہے - خلاصہ اس بحث کا یہہ ہے کہ آدمی قوی سے قوی غرض کے موجب
کسی شئی کو اختیار کرتا ہے - لیکن **عمل ارادہ** سے پہلے ذہن پر اس غرض کی کچھ
تاثیر نہین ہوتی بلکہ **عمل ارادہ** ہی خود بخود اِس غرض کو پیدا کرتا ہے - مثلاً
فرض کرو کہ ہمارے سامنے سنگترون کی ایک ٹوکری بھری ہے چونکہ صاف سنگترہ میٹھا ہوتا ہے اسلیے عموماً کوئی شخص
سے نہایت صاف سنگترہ چُنکر لیگا اور عموماً اگر کسی شخص کو اختیار دیا جاوے کہ وہ اُس ٹوکری مین سے ایک سنگترہ لیوے تو
ہم پہلے ہی کہہ سکتے ہین کہ یہہ شخص وہ یا ویسا سنگترہ اوٹھاویگا - لیکن چونکہ اپنی آزادی کو ثابت کرنیکی
وہ غرض حال کے برخلاف ایسا سنگترہ اُٹھا سکتا ہے کہ جو صاف نہو تو ہم اسکے عمل کو آزاد کہہ سکتے ہین یعنی ایسا عمل
جو مجبوری نہین ہے اگرچہ اُسوقت کی سب سے زیادہ قوی موجودہ غرض کے عین موافق ہے -

سوالات فلسفہ

تمہید

(۱) فلسفہ کیا ہے؟ - مادہ اور ذہن میں کیونکر تمیز ہو سکتی ہے؟

(۲) فلسفہ کی تقسیم اور تقسیم در تقسیم کسطرح کینٹ نے کی ہے؟ ہملٹن دہریہ مذہب کے پھندے سے کیونکر بچتا ہے؟

(۳) خدا قادر مطلق ہے اور اُسنے سب آئندہ واقعات کو پہلے ہی اپنی قدرت کاملہ سے مقرر کر چھوڑا ہے - اِس عقیدہ اور واقعہ آزادی انسان کی کیونکر تطبیق ہو سکتی ہے؟ فلسفہ ہملٹن کس بات میں فلسفہ کسین کے مخالف ہے؟ مطلق اور اضافی کی توضیحاً تعریف کرو

(۴) کسطرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم النفس تمام ذہنی علوم کا زینہ ہے؟

لکچر پہلا

(۱) علم فلسفہ کی وسعت اور اُسکے فوائد کا ظاہر کرنا کیوں بالتخصیص ضروری ہے؟

تعلیم آزاد اور کسبی مین تمیز کرو
(۲) فائدہ مطلق اور فائدہ اضافی مین کیا فرق ہے؟۔ نیز فائدہ مطلق کے اقسام کا فرق بتاؤ۔ کسی علم کی فضیلت اور اسکے فوائد مین کیا فرق ہے؟
(۳) ہیملٹن علم النفس کا قدر کس بات پر مبنی کرتا ہے؟۔ ذریعہ اور غایت مین فرق بتاؤ
(۴) غایتون کی فضیلتون کے باب مین جو اختلاف ہے اُسکا سبب بتاؤ۔ جن غلطیون سے یہہ اختلاف پیدا ہوا اُنکی تکذیب کرو۔
(۵) کیا صداقت یا تلاش صداقت افضل غایت ہے؟۔ اسباب مین فلسفیون کی جو رائی ہین انہین بیان کرو۔ علم النفس کیون خصوصاً فضیلت رکھتا ہے؟
(۶) ہیملٹن صاحب معلم اور متعلم فلسفہ کے فرائض کے بارہ مین کیا رائے ظاہر فرماتی ہین

لکچر دوسرا

(۱) کیا ذہنی تکمیل اور بشری خوشی سے مراد ایک ہی ہے؟۔ علم کی قدر کسطرح پرکھی جاتی تھی اور اب پرکھی جاتی ہے؟۔ کس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہین کہ علم النفس کا مطلق فایدہ خارجی اور باطنی ہوتا ہے؟
(۲) خدا قابل ثبوت سے کیا مراد ہے؟۔ کیا عالم مین عقل کا درجہ پہلے ہے؟ کیا دنیا اخلاقی قوانین کی محکوم ہے؟۔ اس عالم مین جو عقل اور اخلاق پایا جاتا ہے اس سے ہم کیا نتیجہ نکال سکتے ہین
(۳) اُن دلایل کا مختصر بیان کرو جس سے ہم خدا قابل ثبوت کا وجود استنباط کر سکتے ہین
چونکہ عمل آزاد نامفہوم ہے اسلیئے ایسا عمل ناممکن ہے" اسپر جرح کرو۔
(۴) کسطرح علم طبعی کا میلان مذہب دہریہ کی طرف ہے۔ ہیملٹن کی تایید مین افلاطون۔ کینٹ۔ جکوبی کیا کہتے ہین۔ کیا کتب الہامی علم النفس کے خارجی فایدہ کی

دلیل کو زائل نہین کرتین ؟

لکچر نمبر ۱

(۱) **فلسفہ** کے اصلی معنے کیا ہین ؟ - لفظ **فلسفہ** کے استعمال کی مختصر تاریخ بیان کرو ؟

(۲) ازرو سے قانون **منطق** فلسفہ کی تعریف کرنی کیون **مشکل** ہے ؟ **فلسفہ** کی چند مشہور یونانی تعریفات لکھو -

(۳) ہیملٹن صاحب فلسفہ سے کیا مراد لیتے ہین ؟ ہم فلسفہ کو **تلاش وحدت** کسطرح کہہ سکتے ہین ؟

(۴) ثابت کرو کہ **علم النفس** کیون بالخصوص **فلسفہ** کہلانیکا مستحق ہے ؟ کیا لفظ **فلسفہ** حقیر ہوگیا ہے ؟

لکچر چوتھا

(۱) فلسفہ کیطرف ہمین کیون میلان ہوتا ہے ؟ - فلسفہ کے **خاص اسباب** بتاؤ اور انکی تشریح کرو -

(۲) تجربہ کی شہادت سے ثابت کرو کہ **محبت وحدت** سے کئی غلطیان اور غلط استقرا واقع ہوتے ہین - فلسفہ مین **اسباب معاون** کیا ہین اور انکا عمل کیا ہے ؟

لکچر پانچوان

(۱) طالب **علم النفس** کو کن عادات سے پرہیز کرنا چاہیئے ؟ - **تعصبات** کسطرح پیدا ہوتے ہین ؟ - **رواج** کو تعصبات کی بناوٹ مین کیا دخل ہے ؟

(۲) تاثیر رواج سے کیا نتیجہ نکلتا ہے ؟ - **تاثیر رواج** کے باب مین جو شہادتین

ہین انکا اقتباس کرو۔ فلسفہ مین شک کو کیا دخل ہے ؟

(۳) جوش۔ غرور۔ اور سستی سے کیون احتراز کرنا چاہیئے ؟

لکچر چھٹا

(۱) طریقہ سے کیا مراد ہے ؟ تحقیقات فلسفی مین جو طریق اختیار کئے گئے ہین انکا کچھ بیان کرو۔

(۲) بتاؤ کہ آیا استقراعمل تحلیلی ہے یا ترکیبی۔ حال تک جو مختلف مذاہب فلسفی گذرے ہین انہون نے طریقۂ فلسفی کے شرائط کو پورا کیا ہے یا نہین ؟

لکچر ساتوان

(۱) علوم مین تقسیم سے کیا فائدہ حاصل ہوتا ہے ؟ قدیم زمانہ مین فلسفہ کو علمی اور نظری مین تقسیم کیا جاتا تھا اس تقسیم پر جرح کرو۔ فلسفہ کو ذہنی اور عملی بھی کہا گیا ہے ان الفاظ پر جرح کرو۔

(۲) مختلف زمانون مین منطق کو فلسفہ کے کس حصہ مین رکھا گیا ہے ؟ بعض شاخہاے فلسفہ فنون اور بعض علوم کہلاتی ہے۔ اسکا کیا باعث ہے ؟

(۳) بیکن علم یعنے واقفیت کو کسطرح تقسیم کرتا ہے۔ ڈی کارٹ اور اُسکے مقلدین۔ گرنیڈی لاک۔ کینٹ فِقٹے اور ہیملٹن فلسفہ کی تقسیم کسطرح کرتے ہین ؟ ہیملٹن نے فلسفہ کی تقسیم در تقسیم کس طرح کی ہے ؟

لکچر آٹھوان

(۱) علم النفس کی تعریف کرو۔ ذہن۔ موضوع۔ آلۂ تعقل۔ روح

ذات۔ اور انا کی تعریف کرو؟

(۲) ظہورات ذہنی سے کیا مراد ہے؟۔ بشری علم کے اضافی ہونیکے مسئلہ کا شرحاً بیان کرو۔

(۳) بشری علم کے اضافی ہونے سے جو دو نتایج نکلتے ہین انہین بیان کرو۔ کیونکر ثابت ہوسکتا ہے کہ بشری علم اضافی ہے؟

(۴) جوہر سے کیا مراد ہے؟۔ عمل۔ کیفیت۔ صفت اور خاصیت کی تعریف کرو

لکچر نوان و دسوان

(۱) جوہر یا محل کے باب مین کونسی تین غلطیان کی گئی ہین۔ محل کی تعریف کسطرح ہوسکتی ہے روح حیوانی۔ عقلی اور جسمی مین تمیز کرو۔

(۲) الفاظ باطنی اور خارجی مین تمیز کرو۔ کیا یہہ تمیز ضروری ہے؟۔ کیا انا اور ذہن مین کچھہ فرق ہے؟

(۳) دعوے مفروضی کی تعریف کرو۔ صحیح دعوے مفروضی کی کیا شرایط ہین؟۔ کسی دعوے مفروضی کی صحت کا معیار کیا ہے؟۔ نظر سے کیا مراد ہے؟

(۴) قوت۔ عمل۔ قابلیت۔ حالت۔ عادت۔ طبیعت۔ وجود بالقوہ اور وجود بالفعل مین تمیز کرو۔

لکچر گیارہوان

(۱) ظہورات ذہنی کی تقسیم عموماً کسطرح کی گئی ہے؟۔ انکی جماعتونکو ایک دوسری سے تمیز کرو۔ کینٹ صاحب کی جماعت بندی پر جو اعتراض کئے گئے ہین انکا جواب دو۔

(۲) رِیڈ اور سٹوارٹ نے تعقل سے کیا مراد لی ہے؟۔ تعقل کی تحلیل و تشریح کسطرح

ہوسکتی ہے ؟ تعقل سے کیا مراد ہے اور اسکے اجزا کیا ہیں ؟

(۳) لفظ تعقل کے مفہوم کی تاریخ بتاؤ۔ تعقل کی وہ شرائط بتاؤ جنہیں بالعموم تسلیم کیا گیا ہے ؟

لکچر بارہواں و تیرہواں

(۱) کیا تعقل ایک عام فون ہے یا خاص ؟ جو جواب اس سوال کے براؤن۔ ریڈ اور سٹوارٹ نے دیئے ہیں اُن پر جرح کرو

(۲) ریڈ کے مسئلہ ادراک کو ہم کسطرح تناقض سے بچا سکتے ہیں ؟ براؤن ۔ ریڈ کے اس مسئلہ کو نہیں سمجھا۔ اسکا کیا باعث ہے ؟

(۳) توجہ اور مراقبہ کی مختلف تعریفات اور نیز اُن غلطیوں کو جو ریڈ اور سٹوارٹ نے انکی بابت بیان کی ہیں بیان کرو۔

(۴) توجہ کے باب میں ہیملٹن کی کیا رائے ہے ؟ توجہ کے تین درجے بتاؤ۔

لکچر تیرہواں اور چودہواں

(۱) کیا ذہن ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زیادہ اشیاء کیطرف متوجہ ہوسکتا ہے ؟ سٹوارٹ اور براؤن نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے وہ بتاؤ اور اسپر جرح کرو

(۲) ایک ہی وقت میں ذہن کتنی اشیاء کیطرف متوجہ ہوسکتا ہے ؟ توجہ کی قدر بیان کرو۔ مال برانش کی رائے میں توجہ کیا ہے ؟ ہیملٹن نے مال برانش کی چال ولیانت پر کیا رائے دی ہے ؟

لکچر پندرہواں

(۱) کیا کرے بی آلو جی یعنے مسئلہ جمجمہ کو فلسفہ مین کچھ دخل ہے؟ تجربہ کی شہادتون سے ثابت کرو کہ اعضائے جسمی کی بناوٹ پر قوائے ذہنی کی تکمیل منحصر نہین ہے۔ کیا تعقل کی شہادت قابل اعتبار ہے؟ شکی مزاج آدمی کسطرح سے تعقل کی شہادت پر اعتراض کرتا ہے؟ مذاہب فلسفی کے اختلافات کا کیا باعث ہے؟

(۲) کن قواعد پر عمل کرنے سے تعقل کی شہادت مین غلطی کا وارد ہونا ناممکن ہوجاتا ہے؟ واقعہ تعقل سے کیا مراد ہے؟ براؤن کے مسئلہ ورالک پر جرح کرو۔ ظہوران تعقل کے انتخاب سے کیا مراد ہے؟

لکچر سولہوان

(۱) تعقل کی اثنینیت سے کیا مراد ہے؟ مذہب حقیقی طبعی کا بیان کرو اور اسکے معاونون کا نام لو۔

(۲) عدمیتین اور حقیقی فلسفیون کا بیان کرو۔ حقیقی فلسفیون کے مختلف فرقے بتاؤ اور انکے معاونون کے نام لو۔ ایک ایسی مثال دو جسمین دو مخالف غلطیون نے صداقت کو قائم رکھا ہو۔

(۳) فلسفیون نے ذہن اور مادہ کے باہمی ارتباط کے متعلق کیا کیا دعاوی مفروضہ بنائے ہین۔ سنٹ آسٹن۔ ہیس کل اور جے سی سکی لیبر نے ذہن اور مادہ کے باب مین کیا کہا ہے

لکچر سترہوان

(۱) ہملٹن ذہن کی حالت فعلی اور انفعالی کے باب مین کیا کہتا ہے؟ کیا ہمین ہر فعلی عمل کا تعقل ہوتا ہے یا نہین؟ اس سوال پر بحث کرو اور اسکے متعلق جو آرای دیگئی ہین اُن پر جرح کرو۔

(۲) اس سوال پر لاک کی کیا رائے ہے؟ لائبنیز۔ کینٹ ہملٹن نے اُسکے برخلاف کیا رائے دی ہے؟

(۳) تجربہ کسطرح ہملٹن کی رائے کو تصدیق کرتا ہے؟ جوف را اور رائے ار کلارڈ کی آرائی بیان کرو۔ توجہ اور انتشار مین کیا رشتہ ہے؟

(۴) جوف را کونسے پانچ نتائج اخذ کرتا ہے؟ جنکر اور اپولو رائی نس کی کہانی بیان کرو

لکچر اٹھارہوان

(۱) مسئلہ خفاء ذہنی کا فیصلہ عموماً کسطرح کیا گیا ہے؟ خفاء ذہنی کے تین درجون مین تمیز کرو اور مثالون سے انکی تشریح کرو۔

(۲) تناؤ عضلہ کسطرح جہانت سے پیدا ہوتا ہے؟ کسی مشاق شعبدہ باز کے ننھے ناٹکون کے باب مین سٹیورٹ۔ سٹوارٹ۔ اور ہملٹن کی کیا آرائی ہین؟

(۳) انکی آرائی پر جرح کرو اور مسئلہ خفاء ذہنی کی تاریخ بتاؤ

لکچر انیسوان

(۱) واقعہ وجود مثبت۔ واقعہ تشخیصیت اور واقعہ عینیت سے کیا مراد ہے؟ انکی نسبت جو آرائی قائم ہوچکی ہین انہین بیان کرو اور اُن پر جرح کرو۔

(۲) علم النفس کے پڑھنے مین جو مشکلات اور سہولتین پیش آتی ہین اُنہین بیان کرو

لکچر بیسوان

(۱) ذہن کی قوائی اور قابلیتون سے کیا مراد ہے؟ کیا مختلف قوائی اور مختلف قابلیتون سے مختلف وجود مراد ہین؟

(۲) علم النفس مین ظہورات کی جماعت بندی سے کیا مراد ہے؟ ہیملٹن کی تقسیم ظہورات ذہنی کا بیان کرو۔

(۳) قوت علمیہ کے خاص قواے اور انکی شاخون کا بیان کرو۔ اور امثلہ سے انکی توضیح کرو

لکچر اکیسوان و بائیسوان

(۱) مسئلہ ادراک خاص کے باب مین جو مذہب قایم ہو چکے ہین انکا کچھ بیان کرو۔ کیا ہیز ادراک بلا واسطہ ہوتا ہے یا بالواسطہ؟ اس سوال کے جواب دینے مین ریڈ اور براؤن نے کیا غلطی کھائی ہے؟

(۲) افلاطون۔ ارسطاطالیس۔ ڈیماکریٹس۔ اپی کیورس۔ ڈی کارٹ۔ مال برانشر ابن ٹنی آرنالڈ۔ لاک۔ اور کلارک ادراک کے باب مین کیا رائے رکھتے تھے۔ انکی آرای کو صاف صاف بیان کرو۔

(۳) ریڈ اور براؤن نے ان ارای کو جس طرح بیان کیا ہے اُس پر جرح کرو؟

لکچر تئیسوان

(۱) ادراک خاص کے باب مین ریڈ کی اپنی رائے کیا ہے۔ علم بلا واسطہ اور علم بالواسطہ مین تمیز کرو۔ اور مثالین دیکر اس تمیز کی توضیح کرو۔

(۲) براؤن کی رائے مین ریڈ خیالی فلسفیون کے سادہ مذہب کا پیرو تھا۔ اس رائے کے لئے جو اُسنے دلیل دی ہے اُسپر جرح کرو۔ کیا باعث ہے کہ ریڈ کی آرای کو ٹھیک ٹھیک سمجھا نہین گیا۔

(۳) ریڈ کے حقیقی طبعی ہونیکے کیا دلایل ہین۔

لکچر چوبیسوان

(۱) آپ نے احساس خاص اور ادراک خاص مین کسطرح تمیز کی ہے ؟-
کسی ظہور ذہنی کو کب باطنی اور کب خارجی کہا جاتا ہے ؟

(۲) ادراک مین اجزا باطنی اور اجزا خارجی کی نسبت کا قانون کیا ہے ؟- کونسے حواس خارجی اور کونسے باطنی ہین ؟

(۳) مذہب حقیقی اور مذہب خیالی کے جزو خارجی مین تمیز کرو- براؤن کہتا ہے کہ ادراک مین ایک نیا جزو ہوتا ہے- اسپر جرح کرو-

(۴) مادہ کے خواص اولیہ و خواص ثانیہ کی تمیز کی تاریخ بتاؤ- اور خواص اولیہ و ثانیہ کے نام بتاؤ- خواص اولیہ کی بلا واسطہ علم سے کیا مراد ہے ؟

لکچر پچیسوان

(۱) مذہب حقیقی طبعی کے برخلاف جو دلائل پیش کیجاتی ہین انہین بیان کرو اور ان پر جرح کرو
ادراک کے مسئلہ مثالیہ کی مختلف صورتون کے نام لو-

(۲) ذہن اور مادہ متناقض ہین انمین ارتباط پیدا کرنے کے لیئے جو قیاسات مفروضی وضع کئے گئے ہین انکا مختصر بیان کرو- ہیوم اور فکٹے ادراک مثالیہ کے حق مین کیا دلایل پیش کرتے ہین

لکچر چھبیسوان

(۱) ادراک مثالیہ کا دعوے مفروضی وضع کرنا کیون غیر ضروری ہے ؟-
ادراک مثالیہ کے خاص نقص مختصراً بیان کرو

لکچر چھبیسوان ستائیسوان و اٹھائیسوان

(۱) کیا علم اجزا سے شروع ہوتا ہے یا کل سے اس سوال پر جو آرا قایم ہو چکی ہین انہین بیان کرکے ان پر جرح کرو۔

(۲) کیا تمام حواس حس لامسہ مین تحویل ہو سکتے ہین؟ کیا تاثر لامسہ مختلف احساسات کا مجموعہ ہے؟

(۳) حواس حیوانی اور آلاتی سے کیا مراد ہے؟ کیا لمس کے ذریعہ سے ہم وزن کا ادراک کر سکتے ہین؟

(۴) کیا وسعت کا علم بلا واسطہ قوت باصرہ کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے یا فقط قوت لامسہ کے ذریعہ؟ اسمین براؤن کی کیا رائے ہے اور ہملٹن اسکے برخلاف کیا کہتا ہے

(۵) کیا وسعت کا ادراک بلا واسطہ لمس کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا فقط باصرہ کے ذریعہ بلیٹر نے اپنی رائے کی تائید مین کیا دلائل پیش کی ہین۔ نیز ہملٹن کی کیا رائے ہے

(۶) کیا فاصلہ کا ادراک بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ؟ اگر بالواسطہ ہے تو اسکے لئے کیا دلائل ہین؟ ہمین دو ابعاد کی تصویر عینی سے تین ابعاد کی شکل کا ادراک کیونکر ہو سکتا ہے؟

(۷) ہمین دو آنکھون سے ایک شے نظر آتی ہے اور الٹی تصویرون کے ذریعہ اشیا سیدھی نظر آتی ہین اسکا کیا باعث ہے؟ ادراک کے معمول علیہ کے باب مین ہملٹن اور ریڈ کی آرا مین کیا اختلاف ہے؟ کیا عمل ادراک کے اجزا ایک ہی وقت مین موجود ہوتے ہین یا علے التواتر پیدا ہوتے ہین۔

لکچر اُنتیسوان

(۱) وجدان سے کیا مراد ہے؟ اسمین اور ادراک خارجی مین کیا فرق ہے؟

(۲) وجدان کے متعلق کونسا طریقہ تحلیل دریافت کیا گیا ہے؟ اس طریقہ کی تاریخ بتاؤ

کیا فلسفہ لاک تجربی تہا۔

(۳) لاک اور گرسیڈہی کے فلسفہ مین تمیز کرو۔ تجربی فلسفی اور احساسی فلسفی مین کیا فرق ہے؟

لکچر تیسوان

(۱) قوت حافظہ کا کیا عمل ہے؟ اسکا بیان کرو۔ کیا حقیقتاً ہم اسے قوت کہہ سکتے ہین؟ مختلف فلسفیون نے اسکی توضیح استعارتاً کسطرح کی ہے؟

(۲) ہملٹن اس ظہور کا بیان کسطرح کرتا ہے؟ حافظہ کے متعلق کیا کیا دعاوی مفروضہ قایم ہو چکے ہین زمانہ سلف کے لوگون مین سے اُن اشخاص کی مثالین دو جنمین قوت حافظہ نہایت قوی تھی۔ کیا عموماً ایسا ہوتا ہے کہ جسکا حافظہ اچھا ہو اُسکا ذہن یعنی فہم عمدہ نہین ہوتا۔

لکچر اکتیسوان

(۱) قوت مستحضرہ سے کیا مراد ہے؟ ظہورات ایکدوسرے کا کیون ایما کرتے ہین؟ اس قوت کی تشریح کرنے مین کیون مشکلات پیش آئی ہین؟ فلسفیون نے قوانین ایماء (ایتلاف) کو کسطرح سے تحویل کیا ہے؟

(۲) قوانین ایماء (ایتلاف) مین ہملٹن کی جو رائے ہے اُسے مفصلاً بیان کرو۔ دو خیال جنمین ظاہراً کچہہ تعلق نہو کسطرح ایک دوسریکا ایما کرتے ہین؟

لکچر بتیسوان

(۱) عمل ایما اور عمل متذاکرہ مین تمیز کرو۔ عمل متذاکرہ مین ارادہ کو کسقدر

دخل ہے؟۔ قوت متذاکرہ کو عموماً کس طرح تعبیر کیا گیا ہے؟

(۲) بموجب رائے کارڈائی لیک عمل متذاکرہ کے اجزاء کیا ہین؟ مثالون سے توضیح کرو۔ ظہورات متذاکرہ کو کس سے تشبیہہ دیسکتے ہین؟

لکچر تینتیسوان

(۱) **قوت متخیلہ** کی تعریف کرو۔ **واہمہ خلاقہ** اور **واہمہ مستحضرہ** کا بیان کرو۔ کونسے ظہورات **قوت متخیلہ** کے معمول علیہ ہوسکتے ہین؟

(۲) کن تین طریقون ہین ہم **قوت متخیلہ** کے ذریعہ خیالات کو تعبیر کرسکتے ہین؟ منتظم۔ شاعر۔ مدرس وغیرہ مین کونسے خواص بہت ضروری ہین؟

(۳) **خواب**۔ سوم نیم بپولزم اور ریوری کے ظہورات کی توجیہہ بیان کرو۔ ظہورات واہمہ کن وسائط کے ذریعہ مستحضر ہوتے ہین؟۔ عمل واہمہ کا زندگی پر کیا اثر ہے؟

لکچر چونتیسوان پینتیسوان اور چھتیسوان

(۱) **قوت مجوزہ** کا بیان کرو اور اسکو دیگر قوائے ذہنی سے جن پر آگے بحث ہوچکی ہے تمیز کرو۔

(۲) فلسفیون نے اس قوت کی تحلیل کسطرح کی ہے؟۔ ثابت کرو کہ **اصطفاف** بلکہ ذہن کے سادہ سے سادہ عمل مین **مقابلہ** پایا جاتا ہے۔

(۳) ہم کیونکر کہہ سکتے ہین کہ تفکر الفاظ زبان پر منحصر ہے؟ **تحلیل شاعرانہ** و **تحلیل علمی** مین تمیز کرو۔ عمل **تجرید** سے کیا مراد ہے؟۔ کیا الفاظ "تجرید حواس" قابل جرح ہین؟

(۴) **خواص مجرد**۔ **خواص مجرد عام**۔ **عمق** اور **وسعت** کی تعریف کرو اور امثلہ سے توضیح کرو۔ کیا تقسیم مین مقابلہ پایا جاتا ہے؟

(۵) کیا ہم **اطراف جنسی** یعنے **کلی متواطی** کا تصور بلا لحاظ اُن افراد کے کر سکتے ہین جن پر وہ مشتمل ہین؟ - اِس مسئلہ پر جو مختلف مذاہب قایم ہوئے اُنہین بیان کرو اور اُن پر جرح کرو
(۶) اِس مسئلہ مین جو رائے بارکلی اور لاک نے دی ہے اُسپر جرح کرو - برائون نے فرقۂ اسمائی پر جو الزام لگایا ہے کیا وہ درست ہے؟ - کیا تصور مشابہت ایک عام تصور ہے؟
(۷) اِس مسئلہ مین ہملٹن نے جو رائے دی ہے اُسے مفصلاً بیان کرو - کیا کسی زبان مین اول جنسی نام پیدا ہوتے ہین یا افراد کے نام؟ - اِس مسئلہ مین جو مختلف رائی دیگئی ہین اُنہین بیان کرو اور جو جو دلایل انکے مخالف یا موافق ہون اُنہین پیش کرو -

---

لکچر سینتیسوان

(۱) **عمل تصور** کی تعریف اور تشریح کرو؟ - **تصدیق** کیا ہے؟ - اسکو **تصور** اور **قضیہ** سے تمیز کرو - **تصدیق** کے شمولات بتاؤ -
(۲) **مسئلہ تعمیم محمول** کے حق مین کیا دلایل ہو سکتے ہین؟ اور اُس سے کیا مراد ہے؟ یہہ مسئلہ کس اصول پر مبنی ہے؟
(۳) **تصدیق بالوسعت** اور **تصدیق بالعمق** مین تمیز کرو - **برہان** سے کیا مراد ہے؟ **کل طبعی** اور **کل ریاضی** مین تمیز کرو -
(۴) **قیاس** کے شمولات بتاؤ - **برہان قیاسی** (۱) بالعمق (ا) طبعی (ب) ریاضی (۲) بالوسعت - نیز **برہان استقرائی** (۱) بالعمق (ا) طبعی (ب) ریاضی - (۲) بالوسعت کی تعریف اور بذریعہ امثلہ توضیح کرو -
(۵) کیا یہہ بات ضروری ہے کہ جو نتیجہ از روے قواعد **منطق** اخذ کیا گیا ہو وہ حقیقتاً درست ہو؟ **استدلال استقرائی** کو کسطرح تعبیر کیا گیا ہے اور اُسے کسطرح تعبیر کرنا چاہیئے؟
(۶) ہم کیونکر کہہ سکتے ہین کہ حال کی تحلیل اور زمانہ قدیم کی ترکیب سے ایک ہی مراد ہے؟

لکچر اٹھتیسوان

(۱) قوت جبلی کا عمل بیان کرو۔ اس قوت کے مشمولات کیا ہین؟

(۲) فلسفیان تجربی و فلسفیان وجدی مین کیا کیا اختلافات ہین؟ اصول جبلی کا کیا خاصہ ہے؟

(۳) قوت جبلی کی تاریخ بتاؤ؟ اصول اولیہ کی فہرست بتاؤ۔ انکے متعلق ہملٹن کا مذہب کیا ہے؟

لکچر انتالیسوان اور چالیسوان

(۱) علیت مین کیا بات ضمناً شامل ہے؟ علیت کے متعلق جو رائے براون اور ولس کی ہے اسے بیان کرو۔

(۲) علیت کے باب مین جو مختلف رائین ہین انکا شجرہ لکھو اور ہر ایک رائی کا مختصر بیان کرو۔ تجربی آرائ پر کیا اعتراضات خصوصاً ہو سکتے ہین؟

(۳) علیت کے باب مین جو مذہب ہملٹن کا ہے اُسے مفصل بیان کرو اور اسکے فوائد بتاؤ۔

لکچر اکتالیسوان اور بیالیسوان

(۱) ظہورات ذہنی کی دوسری جماعت کب سے قائم ہوئی اسکی تاریخ بتاؤ۔ تاثرات کو کیون پہلے پہل نظرانداز کیا گیا تھا۔ کروگ کی دلیل پر جرح کرو۔

(۲) ظہورات ذہنی مین تاثرات کا کونسا مقام ہے؟ ہملٹن۔ کینٹ۔ شلز۔ کرس نے تاثرات کی جماعت بندی کسطرح کی ہے۔ تاثرات رنج و خوشی کن قوانین کے محکوم ہین؟

(۳) تاثر اور تیزی مین کیا نسبت ہوتی ہے؟ کسی تیزی کی تکمیل کس بات پر منحصر ہوتی ہے؟ تیزی کو کب مکمل اور کب ناقص کہا جاتا ہے؟

(۴) تیزی عمق۔ تیزی طوالت۔ تیزی وسعت مین تمیز کرو۔ رنج و خوشی کا

قانون عظیم کیا ہے ؟ - اور جو نتایج اس سے اخذ کئے جا سکتے ہین انہین بیان کرو -

لکچر تینتالیسوان

(۱) مسئلہ رنج و خوشی مین افلاطون اور ارسطو کی کیا آرائی تھین - ان آرائی پر جرح کرو اور ہملٹن کی رائے بیان کرو -

(۲) مسئلہ رنج و خوشی مین مفصلہ ذیل فلسفیون کی کیا آرائی ہین - کارڈن - ڈی ہان ہیز ڈیکارٹ - لائبنٹز - ولف - بام گارٹن - ڈی بو - کینٹ -

لکچر چوالیسوان پینتالیسوان اور چھیالیسوان

(۱) ہم ہستی کو کیون مانوس رکھتے ہین ؟ - بتاؤ واقعات کسطرح ہملٹن کی رائے کی تصدیق کرتے ہین - کونسے عام علل ہمارے رنج و خوشی کو گھٹانے بڑھاتے ہین ؟

(۲) تاثرات کی تعقیم اور تقسیم در تقسیم بلحاظ انکے معلول ہونیکے کرو - وجدان - استحضار - تخیل قوی مجوزہ کسطرح بشری خوشی کو پیدا کرسکتے ہین ؟

(۳) حسن کی کونسی دو قسم ہین - حسن - عظمت اور نصرت مین تمیز کرو -

(۴) تاثرات عملی کی جماعت بندی کرو - تاثرات عملی و نظری مین مفصلاً تمیز کرو -

لکچر سینتالیسوان

(۱) کیا تمنیات پر عموماً غور کیا گیا ہے ؟ - کیا باعث ہے کہ ظہورات ذہنی مین تمنیات کو فصل شمار کیا گیا ہے ؟

(۲) خواہش کی تعریف و توضیح کرو - جوفرائے نے اسکی تحلیل کسطرح کی ہے - اسمین اور ارادہ مین تمیز کرو -

(۳) خواہش کا منبع کیا ہے ؟ خواہش کے باب مین کونسی تجربی رائے قایم ہوئی ہے ؟ اسپر جرح کرو - کیا آدمی آزاد ہے یا مقید - اگر آزاد ہے تو اسکی آزادی کس بات پر منحصر ہے ؟

(۴) بشری آزادی کے مسئلہ [illegible] بشری آزادی [illegible]

Suggestion	...	ایما
Supernatural	...	خارق العادت - روحانی
Synthesis	...	ترکیب
Taste	...	ذائقہ
Tautological	...	تکرار المعنے
Tertium quid	...	شئے ثالث
Theology	...	علم الہی
Theoretical	...	نظری
Touch	...	لامسہ
Transcendental	...	وہبی
Transeunt	...	
True	...	حق - وقوف
Ultimate	...	اخری - نہائی
Understanding	...	قوت مجوزہ
Unity	...	وحدت
Universal	...	کلی - عام
University	...	بیت العلوم
Utilitarian	...	منفعتی
Vernunft	...	قوت مجوزہ
Vice Versa	...	بالعکس
Vicinity	...	قرب
Vital sense	...	حس حیوانی
Vivacity	...	وضاحت
Will	...	ارادہ
Wonder	...	تعجب

Sense	...	حس
Sensible forms or species	...	صور محسوسہ
Sensus Fixus	...	حس آلاتی
" Vagus	...	حس حیوانی
Session	...	جلسہ
Sight	...	باصرہ
Simple	...	سادہ سانج
Simultaneity	...	اتحاد
Smell	...	شامہ
Smoothness	...	ہمواری
Softness	...	نرمی
Solid	...	مصمت
Soul	...	روح
Space	...	وسعت غیر محدود
Species	...	انواع
Specification	...	تخصیص
Speculative	...	نظری
States	...	حالتیں
Stoics	...	اصطوقی
Subject	...	مضمون ۔ موضوع
Subjective	...	باطنی
" Object	...	باطنی معمول علیہ
Sublime	...	عظیم
Substance	...	جوہر ۔ محل
Substantiality	...	شخصیت
Subsidiary	...	معاون

Reasoning	...	برہان
Reason	...	قوت جبلّی ۔ دلیل
Reduce	...	تحویل
Reflection	...	مراقبہ
Relative	...	اضافی ۔ نسبتی
Regulative Faculty	...	قوت جبلّی
Relativity of knowledge	...	علم کا اضافی ہونا
Reminiscence	...	قوت متذاکرہ
Representative Faculty	...	قوت متخیلہ
,, Perception	...	ادراک مثالیہ
Reproductive Faculty	...	قوت مستحضرہ
Resemblance	...	مشابہت
Retentive Faculty	...	قوت حافظہ
Revelation	...	مکاشفات
Reverie	...	ہوائی قلعے بنانا ۔ شیخ چلی کے منصوبے گڑھنا
Rhetoric	...	علم الفصاحت
Roughness	...	غیر ہمواری
Scepticism	...	شک
School	...	جماعت ۔ فرقہ
Scholastic Philosophy	...	فلسفہ سکول مین
Science	...	علم
Secondary qualities	...	خواص ثانیہ
Self	...	ذات
Self-consciousness	...	وجدان
Self-existence	...	واقعہ وجودیت
Sensation	...	احساس

Picturesque ... نفرت

Pleasure and Pain ... خوشی و رنج

Platonists ... افلاطونی

Plastic Medium ... وسیطہ برزخی

Politics ... سیاست ملک

Power ... طاقت

Postulated ... موضوعہ

Practical ... عملی

Predicate ... محمول

Pre-established Harmony ... تطابق سابقہ

Prejudices ... تعصبات

Presentative ... مدرک

Primary qualities ... خواص اولیہ

Primum cognitum ... علم اول

Principle ... اصول

Problematic ... شرطی

Productive ... خلاقہ

Professional Education ... تعلیم اکتسابی

Property ... خاصیت

Proposition ... قضیہ معقولہ

Prospective ... استقبالی

Protensive ... بالطوالت

Psychology ... علم نفس ناطقہ۔ علم النفس و القویٰ

Quality ... صفت۔ خاصیت۔ کیفیت

Quantity ... کمیّت

Rational ... عقلی

Nous ...	قوت جبلّی
Object ...	معمول علیہ
Objective ...	خارجی
" Object ...	شے خارجی
" Utility ...	فایدہ خارجی
Observation ...	مشاہدہ
Occasional causes ...	علل اتفاقیہ
Ontology ...	علم مابعدالطبیعات
Operation ...	عمل
Opposites ...	متضادین
Organs ...	اعضا
Organic sense ...	حس آلاتی
Original ...	جبلی - اصلی
Passivity ...	قابلیت
Perception ...	ادراک
Peripetitics ...	مشائین - شاگردان ارسطو
Personal Identity ...	واقعہ - عینیت
Personality ...	شخصیت
Petitio Principii ...	مصادرہ
Philosophy ...	فلسفہ - حکمت
Phenomena ...	ظہورات
Physics ...	علم طبعی
Physical ...	طبعی
" Influence ...	تاثیر طبعی
Phantasy ...	وہم

Matter ...	مادہ
Mathematical ...	ریاضیہ
Maximum ...	اعلیٰ ۔ زیادہ سے زیادہ
Mechanical Theory ...	عادت اور مہارت کا دعوے
Mediate ...	بالواسطہ
Memory ...	قوت حافظہ
Mental Identity ...	عینیت ذہنی
Mental Unity ...	شخصیت ذہنی
Metaphysics ...	علم مابعد الطبعیات
Method ...	طریقہ
Mind ...	نفس ناطقہ ۔ ذہن
Minimum Audibile ...	اقل مسموع
Minimum Visibile ...	اقل مرئی
Minor Premise ...	مقدمہ صغرے
Mode, Modification ...	کیفیت
Motive ...	غرض
Natural Realism ...	مذہب حقیقی طبعی
Necessity ...	ضرورت
Necessary ...	ضروری
Negative ...	منفی
Necessitarianism ...	مسئلہ تقید
Nihilists ...	عدمیتین
Nomology ...	علم النوامیس
Nominalism ...	مسئلہ اسمائی
Notion ...	خیال تصور

Impressions	...	تاثرات
Individuality	...	شخصیت
Induction	...	استقرا
Intellectual	...	عقلی۔ ذہنی
Intelligence	...	عقل
Intensive	...	عمقی
Internal	...	باطنی۔ اندرونی
Introduction	...	تمہید۔ دیباچہ
Intuitive	...	وہبی
Inverse ratio	...	نسبت معکوس نسبت متکافی
Judgment	...	تصدیق
,, in comprehension	...	تصدیق بالعمق
,, in extension	...	تصدیق بالوسعت
Latent	...	خفی
Law of the conditioned	...	قانون مشروط
,, of Harmony	...	قانون مطابقت
,, of Integrity	...	قانون کلیت
,, of Parcimony	...	قانون کفایت
Lecture	...	لیکچر
Legitimate	...	صحیح
Liberal education	...	تعلیم آزاد
Libertarian morality	...	اخلاق آزاد
Logic	...	منطق
Major premise	...	مقدمہ کبرے
Materialism	...	مذہب مادی

Facilities	...	آسانیاں - سہولتیں
Fact	...	واقعہ
Faculty	...	قوت
Feeling	...	تاثر
Figure	...	شکل
Fine Arts	...	فنون لطیفہ
Free-will	...	ارادہ آزاد
Function	...	عمل
Fundamental	...	اولیہ
Genera	...	اجناس
Generalisation	...	تعمیم
God	...	خدا
Habit	...	عادت
Hardness	...	سختی
Hearing	...	سمع
Historical	...	تاریخی
Hypothesis	...	دعوے مفروضی - قیاس مفروضی
Hypothetical Dualist	...	ثنائی شرطی
Idealism	...	مذہب خیالی
Identity	...	عینیت
Imagination	...	وہم
Immanent	...	باطنی
Immediate	...	بلا واسطہ
Immortality	...	دوام
Impotence	...	ضعف

Disagreeable	...	ناگوار
Discrimination	...	تمیز
Discursive Faculty	...	قوت مجوزہ
Disposition	...	طبیعت
Distraction	...	انتشار
Divine Assistance	...	تائید الہی
Division	...	تقسیم
Doctrine	...	مسئلہ
Dreams	...	خواب
Duality	...	اثنینیت
Ecclecticism	...	انتخاب
Economics	...	علم سیاست
Effect	...	نتیجہ۔ معلول۔
Efficient causes	...	علت فاعلی۔
Ego	...	انا
Elaborative Faculty	...	قوت مجوزہ
Empirical	...	تجربے
Energy	...	عمل۔ تیزی۔
Epicureans	...	فلسفیان فرقہ افقوری
Essential cause	...	سبب ضروری۔ علت ضروری
Ethics	...	علم اخلاق
Existence	...	وجود
Extension	...	وسعت
Extensive	...	وسعتی
External	...	خارجی

English	اردو
Conception ...	تصوّر
Conceptualism ...	مسئلہ تصوری
Conditions ...	حالتیں۔ شرائط
Consequent ...	تالی
Conscious-subject ...	آلۂ تعقل
Consciousness ...	تعقل
Conservative faculty ...	قوت حافظہ
Contemplative ...	نظری
Contiguity ...	اتصال
Contingent ...	اتفاقی
Contradictory ...	متناقض
Contrariety ...	تضاد
Contrary ...	متضاد
Co-operation ...	اتحاد
Copula ...	حرف ربط
Cosmothetical Idealism ...	مذہب خیالی۔ شرطی
Creative ...	خلاقہ
Curiosity ...	حیرت۔ تعجب
Datum ...	موضوع
Deductive ...	قیاسی
Derivative ...	نقلی
Desire ...	خواہش
Difficulties ...	مشکلات
Dimension ...	بُعد
Direct ...	بلا واسطہ

Argument in a circle	...	دلیل بالدور
Art	...	فن
Assertory	...	موجبہ
Association of Ideas	...	ایتلاف۔ خیالات
Atheism	...	مذہب دہریہ
Attribute	...	صفت
Auxiliary cause	...	سبب معاون۔ علت معاون
Axiom	...	اصول متعارفہ
Beautiful	...	خوبصورت
Belief	...	یقین
Brain	...	دماغ
Capacity	...	قابلیت۔
Categories	...	اجناس۔ شرائط
Cause	...	سبب۔ علت
Causality	...	مسئلہ علیت۔
Centaur	...	قنطورس
Circumstances	...	عوارض
Classification	...	جماعت بندی۔ اصطفاف
Co-existence	...	وجود بالاشتراک۔ اتحاد زمانی و مکانی
Cognitive	...	علمیہ
Common sense	...	حس مشترک۔ فہم معمولی
Complex	...	پیچیدہ۔ ملتف
Comprehension	...	تعمیق
Conations	...	تمنیات
Concentrated	...	مجتمع

فرہنگ اصطلاحا

GLOSSARY OF TECHNICAL TERMS.

Absolute	...	مطلق
,, Commencement	...	آغاز مطلق
,, Identity	...	عینیت مطلق
,, Non-Commencement	...	سلسلہ غیر متناہی
,, Utility	...	فائدہ مطلق
Abstraction	...	عمل تجرید
Academic	...	افلاطونی
Accident	...	عرض
Acquired dexterities	...	ہنرہائے مکسوبہ
Acquisitive	...	محصلہ
Act	...	فعل یا عمل
Actual	...	حقیقی
Æsthetics	...	علم حسن یا علم اشیاء خوبصورت
Affirmative	...	موجبہ
Agreeable	...	خوشگوار
Ambiguity	...	ابہام
Analogy	...	تمثیل
Analysis	...	تحلیل
Annihilate	...	معدوم کرنا
Antecedent	...	مقدم
A Posteriori	...	تجربی
Apriori	...	جبلی

establish them. I have thus given to the technical Terminology a distinctive character, so that it may stand out prominently from the rest of the book. At the same time, I have taken care that the Terminology adopted should not be foreign and adverse to the spirit of the Urdu language, as the retention of English Terminology would have been.

I do not claim that I have written this treatise in the best Urdu style, or that I have given the most perfect equivalents for the English technical terms, yet I hope that the style and language will be found plain and intelligible to students as well as to general readers, who have a taste for the study of subjects requiring acute reasoning. I, therefore, in presenting this book to the public, ask for indulgence and hope that my critics will bear in mind that it is my first attempt of the kind, that the subject is specially difficult to understand and to express plainly in a new language, that it is full of technical terms, that I had no beaten track to follow, there being no book in Urdu from which I could derive help in translating the substance of Hamilton's Lectures, that the work is an epitome containing in 200 pages the substance of a book of 1000 pages, and that the work has, on account of peculiar circumstances, been executed and carried through the press with great rapidity.

It only remains for me to express my grateful acknowledgments to J. Sime, Esquire, B.A., late Officiating Principal, Government College, Lahore, under whose tuition I studied the subject, while attending the Course of Lectures delivered by him to the Senior Classes during the years 1882-84, and from whose notes I have obtained great help in writing this treatise.

INAM ALI.

LAHORE, 6th July 1885.

---

*

PREFACE.

:0:

ONE of the chief aims of the Punjab University being to spread among the natives of India the modern sciences of Europe, through the medium of their own vernaculars, I undertook the work of preparing in Urdu a treatise on Psychology which was much needed in our fast rising vernacular literature, as no book on this subject had as yet been published for the use of B. O. L. students.

This treatise is an epitome of Hamilton's Lectures, Volumes I and II; and it is hoped that, although not so full as the lectures of the above-named distinguished philosopher, yet nothing of any importance or interest will be found to be omitted, there being no point treated of in the original which has not been discussed succinctly, and I hope, clearly in this small work.

The plan followed in this series of lectures is that of Mr. Fink from whose analysis of Hamilton's Lectures the greater part of this treatise has been derived.

The original book contains 46 lectures, the discussion of Conations, the third class of mental phenomena, being omitted. I have, however, added a 47th lecture on Conations, in order to complete the particular branch of Philosophy with which the lectures are concerned.

I have also, in order to facilitate the study of this science and at the same time to enable the students to make themselves sure of having mastered the subject, appended numerous questions on all the lectures of the book.

I have taken special care that the names of philosophers and other learned men mentioned in this treatise should be written correctly in the Arabic style, so as to render it impossible for vernacular students and other readers to pronounce them improperly.

A glossary of difficult and technical terms, with their English equivalents, has also been appended for easy reference, and with the hope that others who, having passed their University Examinations, intend to co-operate with the Punjab University in the praiseworthy attempt to diffuse western sciences through the medium of the Vernaculars, will not be disheartened in their task by finding themselves altogether on trackless ground.

In making this treatise I have not generally followed the theory which holds that "the language in which men habitually think must be the fittest medium for analysing their thoughts." I have, therefore, freely adopted Arabic technical terms, and coined many new words, hoping that time and use will gradually

To

Dr. G. W. LEITNER, M.A., PH.D. LL.D., D.O.L.,

BARRISTER-AT-LAW,

Principal, Oriental and Government Colleges, Lahore,

AND

Registrar, Punjab University,

THIS WORK IS

Respectfully dedicated

by

THE AUTHOR

AN EPITOME

OF

Hamilton's Lectures,

ON

Psychology

IN

URDU,

BY

MAULVI INAM ALI, B.A.,

McLeod Arabic Reader of the Punjab University,
Assistant Secretary Anjuman-i-Punjab and
Assistant Professor of Mathematics,
and Philosophy.

AT THE

ORIENTAL COLLEGE, LAHORE.

Lahore :

Printed at the Anjuman-i-Punjab Press, Lahore.

1885.